

كتاب

حاشية الفاضل المحقق (عبد الحكيم السالكوني)
على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية

وبها مشتمل على جميع التفارير لجمع من افاضل المحققين هـ جموا
فيه خلاصة التفارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

جامع التقارير

بسم الله الرحمن الرحيم * حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواء * نزهة في ذاته وقوته لا شريك له في فعله وعمله * وصلاة وسلاماً على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب أن أجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السالكوتية على المسائل الخيالية وأن متحفاً على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الاعلام ومهدبك على الآثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل وربما استزدتك شيئاً يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يا من تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الأفكار جمع فكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب أمور الخ ونزبه الله تعالى عن أن يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك أو عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز أن يكونا بديهيين أو بيطنين يدر كل بكنههما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق إلا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الانظار أو أن المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في العقولات (قوله نحمدك حمداً نصرت الخ) في المصباح نصر الوجه بالضم حسن والنصرة الحسن وفي القاموس نصر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناصر ونصير والناصر الشديد الخضرة ويسالغ به في كل لون اخضر ناصر واحمر ناصر واصفر ناصر والرياض جمع روضة وهي كما في

المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة إليها أي لكونها بها ويقال أراض الوادي واستراض إذا استقنع فيه الماء والزهرات جمع زهرة وقد تحرك النبات أو نوره أو الأصفر منه والانتشار كالشجر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلاً اجتمعوا



يا من تقدس ذاته عن إحاطة الأفكار * ونزهت صفاته عن إدراك الانظار * نحمدك حمداً نصرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

كاجتمعوا وحفل المجلس كثر أهله والانس بالضم والانس بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرين أنه يثني على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل مالا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لانس بالله والتوجه إليه ولذلك توجه إلى الله قبل التناء مستحضراً تقديس ذاته وصفاته عملاً يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنههما فقيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام لا تحمد الله كأنك تراه وقوله كلهم حقا في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيها من الاعتبارات اليبانية قال الشيخ خالد هبة فوائد (أحديها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والأفكار والانظار (ثانيتها) الإشارة إلى رد من منم إطلاق المبهات عليه تعالى لما ورد من إطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) العدول عن التعبير بالتقدس كما فعله الشارح إلى تقدس في نجاة كما سنده كره في إيضاح كلامه على لفظ مستأمله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله نزهة وهو القدوس أه لا اسم فاعل صرح به ابن أبي شريف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعها) أنه ذكر الفعل المنسوب إلى الذات وانت المنسوب إلى الصفات إشارة إلى ما سأحققه من أن المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا حلت آتاء في الخط وقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً (خامستها) أن تصدير المكتبات بالفقرتين لا يستلزم خلوا ابتدائه من الحمد ليكون بركة أقطع إما لأن المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما يأتي

اولاتهما مريوطتان بلفظ نحمدك الاتي اولى لان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل بالسان وغيره
 كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لقبوله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى القوي والاصطلاحي
 المشهورين وحمد المخلوقات بالنسبة الى حمد تعالى لا يبعد به انتهى (قوله ولي) في المصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولابة
 توليته ووليت البلد وعليه اه ويصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهزء وفي قوله المسكين تليح للحديث اللهم احيني مسكيناً
 وامتي مسكيناً واحشرتني في زمرة المساكين (قوله المقام) بالفتح ويضم بطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح
 السيد ايضاً ويقال له مقرم ككرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذل ولكن يكون للفتحة والمتجيب المختار فقوله ومتجيب
 تفسير والفواشي جمع غاشية يطلق على قميص القلب وعلى جلد البن جفن السيف من اسفل يشاربه الى نعله وعلى داء في الجوف
 والاماطة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسبته لحقاه اسمه ولا سيما
 في البلاد الهندية وعدم تسبته التنازاني لظهوره ان اراد اظهار ماخى واخفاء مظهر والاقتسبتهما معاً فلعله لم يلفه اسمه وهو
 المولى شمس الدين احمد بن موسى الشير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق السمانية انتهى (اعلم) ان الخشي في هذا
 الكتاب اعتاد التميز عن الخيالي بالفاضل الخشي وعن قول احمد بالخشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين
 ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المهملة وعن غيرهم (٣) كنيات الدين ومصلح الدين

العرف بلا زاده بما
 قيل فلعله لم يصرح
 بالاسم هاهنا اشارة الى
 بعض ذلك الاصطلاح
 وبالجملة عدم التصريح
 بالاسم نوع من التعظيم
 ولذلك وضعت الصكني
 وايضاً قصد بذلك الرد
 على من نازع في نسبة هذا
 الشرح للمولى التنازاني

ولعلي على من ولي فوق ما يسمه الافهام * وأولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كنية نوح
 عليه الصلاة والسلام من ركبها نجا * واصحابه الذين هم كائنجوم من اقتدى بهم اهتدى
 * وبعد * فيقول السيد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسبية لذلك المقام * والقرم
 الهام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التنازاني * لكونه خير متجيب ومتجيب قد اشترى بين الفحول
 وسنائه أبدى القبول * فاما طواغيت الفواشي * وكتبوا عليه الفواشي * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق
 الاممي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه * قد امتدت عليه اغناق الخواطر وسهرت لاجله أعين الدياجر
 لكن ما أتوا بما روي القليل * أو بشئ العليل لسان ابكاء آية عن خطبة كل عازب * وعقد راته محتجة لا تخلي
 لكل طالب نصرت برهة من غفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه
 فقيدت أو ابده * وأنت شوارده * وحقت مقاصده * وبنيت مصادره وموارده * آخذنا بضيع الفاصرين
 ومجيباً عن شبه الناطرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول * ونم بمونه مطابقاً للمسؤول * ثم ألحقته

فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (قوله اغناق الخواطر) جمع خاطر
 وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملائمة لقوله لكن ما أتوا الخ
 (قوله عين الدياجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية والمؤاخذة اللفظية انتهى (اعلم) ان الدياجر جمع
 ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمعان منها الظلام فالإضافة فيه من إضافة الموصوف الى
 الصفة اي الاعين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح (قوله القليل) في القاموس القل والقلبة بضمها والقل بحركة وكامير
 العطش او شدته او حرارة الجوف وقد عل بالضم فهو غليل ومغلول ومثل (قوله برهة من غفوان) في القاموس البرهة
 بالفتح والضم الزمان الطويل او اعم وغفوان الشيء وغفوة مشددة اوله او اول بهجته والفرصة بالضم التوبة من تقارب القوم
 الماء القليل لكل منهم توبة فيقال يا فلان جاءت فرصتك اي نوبتك ووقت الذي تسقى فيه وانتهت الفرصة شمرها مبادراً والجمع
 فرص كفرقة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد اوحش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان
 محل المتقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة قل اودكر والضيع بالسكون العضد يقال ضبعه كمنه مد اليه ضبعه للضرب
 والقلادة ما جعل في العنق وقلدها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للأعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر عمالي
 العنق وهو التلث الاعلى وفيه ست قفراً وما بين الكتفين

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء يضمن من باب نصب ضناً وضنة بالكسر وضنائة بالفتح يحل فهو ضنين ومن باب ضرب لفنة والرابع كسهم جمع ربع محلة القوم ومنزلهم والخافقان المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الخلائق) يقال شمل شمل شمل وشمل شمولاً من باب نصب وقدمهم وجمع الله شملهم بما تفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من أمرهم فالله يجمع ما تفرق من أمر الخلائق بلطف سلطته أي ولايته ومقاصد الفضل والعلم غراهما المترتبة عليهما وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترخيص الشيء ضم بعضه إلى بعض (قوله وجعلهم جزر السباع) هو مجيم فزاري مفتوحين فراء مهلة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك إذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهلة على المعجمة فيصح أن يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول يقل جزر ككرم أكل أكلاً وحياً كفي أي سريعاً تاماً ويصح أن يكون على وزن عرف جمع جرزة كفرقة وهي القبض من الفت ونحوه فالله جعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجعلهم حوز السباع بالحاء المهلة والواو واليوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهذه الأرض المنخفضة والمطل أصله نتاج المطر والفرأ تأنيث الاغرة كالجراء تأنيث الاحمر بمعنى الياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الاله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المدح والمدح ايجازاً الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة الصوح والمجب ان الحشي يتعرض للخيالي فيما سياتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنة الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بأنه اغترق خارج عن حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه (٤) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس

المسبود عند العرب
وتخصيص البشر بأقرانه
المعاصرين له وتخصيص
المسمومات اكثر من ان
يحصى لكن لفظ الاله
لصكونه بمعنى المسبود
لا يحسن اطلاقه ولو اوتاه

بخرانة من تقلد بآياده كواحد الاحسان واذا لم يكن الضنة عن الزمان عمر رابع الخافقين بحسن
معدله * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطته * وهو الخير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة * والسعد
الا كبر المسبود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوكة الجامع بين السلطة والسلوك * مؤسس مقاصد
الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والخلم * مجاهد الكفرة واهل النار * في الله تعالى حق الجهاد
وجعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف الببال والرماح الجواطل * هتف الهاطق
وقل جاء الحق وزهق الباطل * مربى العلماء والصلحاء * حامى الملة الفراء * المؤيد بمجنود من عند الله
الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية

بألف تأويل والتفيد بالمجاز لا بخصاصه لا يحتمل شأن الالهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز (والتكامل)
بل لا يتصور التجوز هاهنا إذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة
والبطلان وارادته اضر للطرفين من الاول إذ ينقلب بها المدح ذماً حينئذ وقد نطقت النصوص بان الالهة الباطلة تعذب في النار
يوم القيامة فلا عبرة بظلاله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً انتهى مولانا خلد ودفعه بعضهم بان الاله ليس بمعنى المسبود بل
بمعنى المنزوع في التبداند لانه مأخوذ من الفرع او مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى الحسن
والمكافي أي بحسن اليهم على قدر محبتهم هذا اذا كان المجازي اسم فاعل واما اذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمنزوع الحقيقي في
كونه ظلاً إلهياً ويؤيده المزوي عن أبي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم
من عباده فان عدل كان له الاجر وعلى الرعية الشكر وان جاروا ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا اذا كان بمعنى المنزوع اما اذا كان
بمعنى المحبوب الوجه التشبيه في كونه ظلاً رحمانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الارض وان جار وخان وظلم
كان عليه الاصر انتهى (اعلم) ان صاحب التفسير الكبير بعد ان ذكر محجة أن يكون الاله بمعنى المسبود أو مشتقاً من ألهت إلى فلان سكنت
اليه أو من الوله وهو ذهب العقل أو من إله إذا ارتفع أو من أله في الشيء إذا تحيز فيه أو من لاه يلو إذا اجتنب أو من أله الفصيل إذا ولع
بأمه أو من أله الرجل ياله إذا فرغ من أمر نزل به قاله أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص
بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فاعلموا انهم كانوا يذكرونه بالاضافة كما
يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون إله كما قال الله خبراً عن قوم موسى (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون) انتهى

فصار المحشي ان حملت على ظاهرها فالشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن
 الفخر وليس العدة في التشيع على كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطلاق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل
 وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيدا اندفعت الشاعة او يقرأ الاله بالهمزة بدلا عن الواو ممنوعا على وزن فاعل
 من و له ولها كورت ووجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهب العقل حزنا والخيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي
 هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المزيدين للمشايع انما هو لمكان التعطيل والتبطل في سرارهم فلا ترتبط
 روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة المدوخ كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال
 في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفري ككسري التامة ويقال وفراء بالمد ملائنة وفي القاموس الدولة الحوصلة
 لا ندبها أي استرخلها وفيه مرادفات جمع سرادق الذي يمد فوق محن البيت والبيت من الكرسف أي القطن (قوله عطاه
 من ربك) أي ان ما أعطاك الله من التمس والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستمدادات المستوجبة لفيضان تلك
 الآثار عليك فلا تكرار والسدة كمرة جمعها سد ككفر الفناء ليت الشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار
 الجوهرية الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهرية جوهر الكلام اذ الاستشهاد انما يكون بكلام مصانع الانام وثبوته فيه
 غير معلوم نعم اشتهر في السنة الناس بمن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (5) الافاضل في محاوراتهم وديابيح

كتبهم انتهى قال في
 الاساس وقد استأهل
 لتلك فهو مستأهل له
 وسنت أهل الحجاز
 يستعملونه استعمالا واسما
 وقد صرح الازهرى
 والزعترى وغيرهما من
 آفة التحقيق بمجودة هذه
 اللغة (ومن حفظ حجة)
 فالحق ما نقله المحشي (قوله

والتكيل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو أجل الروابط الى غاية الكبرى من
 حضرته * والناية الوفري من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتى نودي من وراء سرادقات
 الجلال * ما أوتى أحد مثل ما أوتيت * عطاه من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهد
 والاوحد * المستمد بروح الدين الاحدي * من التجأ الى جنبه فقد حاز شرفا عاليا * ومن صدف عنه لم يجد
 نصرا ولا وليا * لازالت عتبه ملتزم الاكابر * وسدنه مستلثما لجبارة * اللهم يا لطيفا بالباد * وبارؤ قاوم
 التاد * ارزقه الانتقام والسداد (قوله الحمد لتأهله) أي لتوجهه في الصحاح قول فلان أهل لكذا ولا
 تقول مستأهل والعامية تقوله لكن في القاموس استأهله استوجه لغة جيدة وانكار الجوهرية باطل وقال
 القاضي في تيسير القامحة (لا يستأهل لان محمد الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المتأهل في
 أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته
 بها في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف أي شيء انصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

فان قلت أسماء الله تعالى الخ (محصله ان ما ذكرته انما يصح استعمال المتأهل من حيث اللغة ولكن استعمال
 المحشي إياه يتضمن دعوى محته شرطا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المتأهل استعمل في ذات الله تعالى
 مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصغرى فظاهرة وأشار إليها بقوله ولم يرد المتأهل الخ
 وأما الكبرى فدل عليها ما نقرر من مختار الأشعري من ان أسماء تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لاسلم الصغرى
 وان المتأهل استعمل في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وإرادتها منه ولم يرد من المتأهل خصوص ذات
 الله تعالى بل مفهومه العام أعني ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد انحصاره في ذهن مخاطب من حيث عمومته
 ليكون نوظنة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفى المعنى أعني بعض ما صدقه
 وآبائه لا آخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس يناسق الذهن
 عند ذكره الى الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط
 ما قيل إن انحصار المعنى الوصفي العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث
 هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مملكة فينبغي الاشكال بحاله وما ذكره من النظر فلا
 يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العلم الخير اه

ر قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمال في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة معنا الكبري وان أريد
وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغري ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله
في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والافي
الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا والفرزالي في الصفات
وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أنصف الباري بمناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يترادفه وكان مشعرا بأجلال من غير وهم إخلال اه
فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قبل ان الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المتأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه
فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما
حققه الشارح والسيد في جوانبي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعقد والسيد ان السخي
لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يحل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا انه لثاني والفاضل دار بين
العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا انه موضوع لثاني فيمكن أن يقال ان
السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع
الكبري بجواز أن يكون المحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على الموافق انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موها لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها
علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعامل والفطن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهم مولانا خالد * ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس	أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن) أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا أنصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيها نظر (قوله والصلاة) فقرة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصليته والتصليته (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهتر شدن) *
--	--

ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس إنما يستبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فيل)
عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (والله الاسماء الحسنى) فادعوه
بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه
في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فاقاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتفويض العقليين الباطلين
عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل
باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة
نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملازمة النقص ومنافرته كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل
حسنه بمعنى كونه بحيث يعدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فاده محاسناته من أدلة
مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيه ما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما
انه انما لم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغايتهما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل الثناء والمجد ويجوز ان يكون
لفظ الأهل مستعملا في معناه العام ذهبا الى انحصاره الى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي
ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بما عاين كتابا لا بد من الاستناد الى اذن
الشرع صريحا وأيضاً لا نسلم عدم الإيهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا
الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجمهوري ولو سلم فالسلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططا آمن يمتني حكما على وجهه
أهدي آمن عني سوا على صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال مؤددا بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعل) على وزن كرم وشريف استقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء قلبت الواو ليدغم في الياء (قوله كسري هو الرئيس وقوله ولا نظير لما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو حيث وخبثه ووجهه ان فعلة انما يطرده في فاعل وصفاً لمذكر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكلمة وبادورة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فان فاعل انما يتناس في كل رباعي مؤنث جملة قبل آخره مخنوماً بالياء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال ومعجوز ووجه الدلالة انه لو جعل وزنه فعلاً كشرف كان ابدال الياء همزة قياساً لانيها حينئذ حرف مد زائد ناك بخلافه على مذهب البصري الا في فان الواو عليه ليست حرف مد كافي قصور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما يتناس فيها ذكر يطرده أيضاً في الواو والياء اذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينين يابن كينائف جمع ينف أو وادين كأوائل جمع أول أو مختلفين كينائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة كذلك ثاني لينين اكتفا * مدمفاعل كجعب نيفا

نعم ذهب الاخفش الى ان همزة في الواو فقط ولا يهز في البائين ولا في الواو مع الياء فيقول يابف وسباود وصوايد على الاصل وما رد به عليه قول العرب في سبقة سائق وفي جيد جيانف وفي عيل عيائل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولاً وأخيراً وان جيانف جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فعل) أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البنداديون الى انه فعل كضيم وصيرف نقل الى فعل بكسر هاء على غير قياس كما قالوا في القسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانالم ز في الصحيح ما هو على فعل بالكسر الا صقل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المتل قد يتأني فيه مالا يتأني في الصحيح فانه نوع على انفراد فيجوز ان يكون هذا بناء مختصاً بالمتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كفضاء ورماء وغزاة وكما (٧) اختص بفعلة نحو كينونة

وأصله كينونة ولو كان سيد فعيل جمع على سادة كبرى وسراة ولا نظير لما يدل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبع وتباع وقال البصريون فعل جمع على فعلة كأنهم جصوا سيائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس ككيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أتباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولله وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله عليه وسلم

اتما قال هذا لان فعلة انما يتناس في نحوه كجعلت * واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أريد الحدوث وفي سيائد انه جمع سيادة المؤنث بناء على ان وزنه فعيل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فخذوه وكن شاكر آه (قال الحلي) سيده له فيه تلميح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والاخرين على الله ولا نفر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر ان المراد ما بعده العرف تابعاً من نحو حجة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه * وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث بمعان لغوية مشتركة بينها اللفظ والخلاف فيها يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب * وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري بمعنى علم الشرائع والاولياء والحكماء المتأهلون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية قال النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياة الجسانية كالولادة النسيية ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياة العلمية الصورية أو الحقيقية كالولادة الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المتقربين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحقوه ولا شك ان الثانية أكد من الاولى والثانية من الثانية أكد من الاولى منها واذا اجتمع النسبان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة

(قوله من محب) بأنه سلم والصحة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل قوله كذاذق لفظاً ومعنى وفرحة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة إلا هذا وهي لفظة المعاشرة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللأصوليين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت محبتهم إلخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاماً وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم أن يكون المروي شيئاً عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغزومعة واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محباً للموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فإن تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو محباً سواء كانت نوبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ونال بعض المحققين إلى أن الاتي به عليهم السلام أصحاب له عليه السلام لملاقاهم إياه في ليلة المراج قيل فإن كانت هذه الملاقاة كافية في إطلاق الأصحاب فلا بد أن يطلق الأصحاب أيضاً على الأكابر والأولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الأكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضى الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسمانية في حال الحياة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذكرها بعد الآل إلخ) مثلاً إذا حملت الآل على الأمة أو على كل مؤمن تقي فأى معنى أردت من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وإن أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وإن أردت غيرها فلك الاعتباران فأوفى كلامه مانعة خلوا (قوله يذكروا ويؤثرون) أي يجري (٨) عليه أحكام المذكر والمؤث كما يرشد إليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيل قيل الأولى

التشيل بقوله تعالى ولتستبين سبيل المحرمين إذ تأتيت اسم الإشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار إليه ولا تذكيره والا	عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركبوا كركب من محب يصحب محبة ومحبة بمعنى (محبت كركب وباري كركب) والمراد بهم الذين طالت محبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل لتخصيص بعد التعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبل وهو الطريق يذكروا ويؤثرون قال الله تعالى (قل هذه سبيلي أدعو) وقال تعالى (وإن يروا سبيل النجى يخذلوه سبيلاً) والمراد به استناده وأدابه وأخلاقه (قوله فدوئك)
---	---

لكن كانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي مذكرة وفساده ظاهر والأصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تسمية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضمت كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الأول إذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الإشارة كما نطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلاً موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وإن لم يعتبر الحقيق منها بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيق عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيها التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبل لم يقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤث علماً أن وضعه على محبة اعتبار الامرين فيه إذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبارة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبل بالاستعمال يجمع على سبل وقال ابن المكيت والجمع على التأنيث سبول كما قالوا غنوق جمع غناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأنيث في لفظة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤثنون الزقاق وهو كثراب ما دون السكة والطريق والسبل والسوق والصراط وتعميم تذكروا (قوله والمراد به استناده إلخ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها للمعنى الأصولي أعني أقواله وأفعاله وتعاريفه والمراد من أدابه أفعاله صلى الله عليه وسلم الخصيصي به التي لم يطلب أسبغها فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي إشارة إلى وجه جمع السبل وإلى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم آمنوا به سواء كان شريعاً أو غيره

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت لما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق فربما على طريق التأكيد وأما وإن كان المشهور فيها أنها لتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضى جواز كونها مجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد أنها تعلق بثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير بهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل أن الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعليق في أما بعد جعلي * أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفها حتى يكون الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على طريقين أحدهما ما وضع من أول الأمر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره منه المتقول عن طرف أوجار ومجرور نحو عليك بمعنى ازم ومنه (عليكم أنفسكم) أي ازموا شأن أنفسكم ودونك زيدا أي خذوه وأمامك أي تقدم ووراءك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المتقول عنه والنقل يستدعي مجرؤه * فإن قلت القطع بأن كلمة دور ووراء وعلى تستعمل في المعنى المتقول عنه من غير نظر إلى قرينة * قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المتقول إلا متصلاً بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلاً أي يلزم ولا لسم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المتقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله ضلي الأول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد ناسخ المحشى فإن المفعول اسم الإشارة والبراس بذلك أو نعمت * أن قلت ما موضع الكاف في دونك * قلت ذهب بعضهم إلى أنه حرف خطاب والقائلون بأنه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سري سري سري كهدى وسراية وسري وسرية (٩٠) بالفتح والضم ويجمع على سري كدية

ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل وأوسطه وآخره وفي القاموس السري سيرة الليل (قوله)	جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (والبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فلي الأول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الباري) من السراية بمعنى (شب رقتن) من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً * شبه طالب أسرار العقائد التسمية بدون هذا الكتاب
--	---

(٣- حواشي العقائد أول) منادى بحذف الخ) جرى على رأي الاختصاص في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف الحرف والراجح مذهب الجمهور أنه منصوب بفعل محذوف وجواباً على المحل وبتأوله على الضم استصحاباً لحالة البناء أو تشبيهاً له بالمنادي فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله عز وجل وسبحانك الله العظيم وذهب السرياني إلى أن أيها في الاختصاص معرفة خبراً أو مبتدأ ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضاً) أي بين المبتدأ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعني بيان المقصود كما في المثاليين ونحو محن العرب أسخى من بذل وإن كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يستمد والتواضع نحو أيها العبد ضعيف (قوله شبه طالب أسرار الخ) يريد أن في السري استعارة نصريجة تبعية وفي البراس أصلية وهذا إنما يظهر على رأي من يجيز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل مظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبئ عن التشبيه فجربتها في الأول أن يقال شبه الاشتغال بأي كتاب من كتب التوحيد المغلفة التي لا يمكن الوصول إلى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السري ساري بمعنى المشتغل بأي الخ وهذا نظير استعارة الأسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وإن كان هو المراد بمعونة المحل وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المعلق بالبراس الخ وقد أرشد إلى هذا في الأول بقوله شبه طالب أسرار العقائد التسمية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد التسمية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة إلى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذي تحريفه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لأسرار العقائد نظير قولك الحافر للبر والطالب للماء وأيضاً يشير إلى أن الطالب لأسرار العقائد لا طريق له يسلكه إلا شرح هذا الحق فالطالب لأسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالباب ركازة القول بأنه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخيالي مدح كتابه
 لا شرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبده ليلاً) يحتاج معها الى اعتبار
 التجريد أو التأكيـد قلت كلا فان السائر ليلاً يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل
 (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيه قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه
 في الاول الحال المتصورة من ذات المشتغل بشرح العقائد بذون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما
 وعدم اعتدائه الى مقصده بالحال المتصور من ذات السائر ليلاً وسيره والارتباط بينهما ونحوه في مقصده بجماع الهيئة التي تجمعها
 ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد واستعير المركب الدال على المشبه به
 للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النبراس
 ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض الحاشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض
 للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في أبي أراك تقدم رجلاً الخ أن
 يكون من الجازم المركب غير التمثيلية بلهم صرحوا بان التمثيلية منار فرسان البلاغة فتي أمكنت لا يسدلون عنها وغير خاف عليك
 افاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون الى التركيب الواحد وكأنهم يفوضون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات
 البانية وهذا السيد يحيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنية والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى
 (لهم فيها زفير وشهيق) (١٠) الحقيقة والكنية والتمثيلية والتبعية في قولهم التمثيلية

بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء
 ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب)
 خير مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمكانين) جمع ممكن من كمن
 كونا اذا احتق ووصفه بالحنية للمبالغة أي للمواضع الخفية غاية الحفا (والاوان) الحين والجمع آونة
 كزمان وأزمنة (والدعة) الكنية (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والابحار) كونه

منار فرسان البلاغة فتمنى
 قولهم فتي أمكنت لا يسدلون
 عنها أنه انصح أن تكون
 التمثيلية طريقاً لا قاعدة للمعنى
 لا يجوز إيراد الكلام على

وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى توباً له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن)
 فهو استئناف يأتي جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله برشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس
 وتجريد وترشيع وقوله من كمن يابيه دخل والممكن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا احتق) اعلم أنه منع قوم أن يقال احتق بمعنى
 توارى واستر وأجاز القراء احتق بمعنى استر وقال الأزهري وأما احتق بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالكره فتحرر لك
 من هذا أن احتق يصح أن يكون بمعنى توارى واستر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باحتق كما في المختار احتمل المعنيين
 وحمله الحاشي على الثاني لأنه السبب بالقام فقال أن موصفاً بالحنية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للإشارة الى
 أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المسكمن فلا وجه لما قيل الفرق بين الحفا والاختفاء
 غير خاف وأن خفي على الحاشي يحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال أمية) من الاملاء أصله أملته فقلت اللام الثانية بـاء دفعا
 للاستتقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال اوان كزمان خطأ ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكنة) في المصباح ودع زيد
 بضم الدال وقبحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وتخف العيش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول
 منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووادع أيضاً مثل حمض فهو حامض وأما دع بمعنى ترك فاصل مضارعة الكسر
 ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لكان خرف الخلق قال بعض المتقدمين زعمت النخاعة أن العرب أماتت حاضي بدع ومصدره وأسم
 الفاعل وقد قرأ جمع ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتبه قوم عن ودعم الجمع أي عن تركهم فقد رويت هذه
 الكلمة عن أفصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون أمارة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز
 القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالامانة خول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكنة فخليط وقول الاصل والاستراحة الخ

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب وإضافته للإيجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من ق قوله من غير تعمية تأكيد وقوله وأصله عى الخ أي قبل تعديته بالتضعيف وقوله والاسم الفلز مثل رطب وأرطاب وقوله الأصل أمليته الخ يصح أن يكون جواباً عما يقال كيف يرشد إلى المسكن الخ بقوله لا غرر فاني ألقته في رغد من العيش وقت استراحة القرحة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الإنسان وينار على الوقت الذي ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون رغباً ثانياً للطالين وتشويقاً للمستعدين بعد الترويح بالحاصل بقوله فدونك * ولما كان هذا الإهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار إلى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) ياب قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الحالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة التقط والتحلية بالدلائل بالمرزق بالتقط الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ورمت الخ تفسير للفقرة الأولى ويصح أن يراد من اخذى الفترتين أحد المتين للسين والشين ومن الاخرى الآخر يقول بعد ما انتهيت من تأليف هذا التبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجده طريقاً لذلك الا الحاقه الى خزنة من لا مثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهيت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والزينة أعقب هذا الحاقاً بإياه الى خزنة الخ حتى كان الاحاق واقع زمان التحسين ومعنى تزين المسائل المدلة وغيرها ترتيبها (١١) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل

بينها وإيراد الامثلة
لابضاحها وغير ذلك قيل
الاحتمال الثاني للسين والشين
ليس بشيء جداً لانه مع
كونه غير مطابق للواقع اذ
لا يصح كات الشرح الا قليلا
غير لائق بمقام المدح قطعاً
اه وهو وهم منشؤه تخيل
أن الضمير في تحمينه وسينه
وشينه للشرح وليس بصواب

كردن سخن) (والتعمية) عبت معنى البيت تعمية (بوشيده كرهن) ومنه المعنى من الشعر وأصله عى
الامر اذا التبس (والافاز) من الفز في كلامه اذا عى مراده والاسم الفز والجمع افاز (وحت)
على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوماً وحوماً أي دار (وما) مصدرية
(رمت) من رام روم روما طلب عطقه عليه وأزاد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الحالية
عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المتقوطة وغير المتقوطة بذكر
الخاص وإرادة العام والمعنى حين مارست تصحيح الفاظه حرفاً حرفاً من سقيم اللفظ والمعنى وفي
(ألقته) إشارة الى أن في خزائنه نقائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابها وفي بعض النسخ
أنحفته وهو تصحيف اذ الانحاف لا يكون الى خزنة ولو سلم فالواجب أنحفته به بزيادة الباء
في الصحاح التحفة ما أنحف به بالرجل من البر (والعلاء) الرقة والشرف فان ضمت قصرت وان فتحت
مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلة الصفة أقبلت من قوله تعالى (وله المثل الأعلى في السموات

تأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قبل الظاهر أن الحقوق الذي أراده إنما هو بالنظر الى كونه واقعاً بعدها لا من حيث
الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني ههنا لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بيده
من المدائح اه ثم في تعدية الاحاق بالى إشارة الى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزنة وهى بالكسر كما قيل
لا تفتح الخزنة ولا تنكسر القنديل جميعاً خزائن (قوله اذ الانحاف لا يكون الى الخ) بل يكون الى صاحبها كما تدل عليه عبارة
الصحاح الآتية أيضاً ولما كان ضعفه ظاهراً اذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية الى الخزنة ولو على سبيل التزليل ومثله ليس
بعزيز وفي المصباح التحفة ما أنحف به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزنة إحدى خزائن القوى الدراكية بادر الى التسليم
(قوله فالواجب أنحفته به الخ) لا يخفى أنه لو ضمن أنحف معنى رفع أو دفع كل من الامرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب
الاعظم ورفقته الى خزائنه قيل وقد وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد أنحفته فالظاهر أنه من قيل أخذت الخطام
وأخذت بالخطام والتحفة بفتح الميم وسكونها والثاء أصلها ولو كما في ثراث ونجاء (قوله فان ضمت الخ) يقال على بالكسر يعلى
علاء بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وان رسم بالياء فجمع عليها ككبرى وكبر وأما علا في المكان فبإيهامها (قوله بفتح الميم والثاء
الخ) وأما بكسرهما فيستعمل بمعنى الشبه ومعنى نفس الشيء وذاته وزائدة وقوله ليس ككلمة شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل
بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كن مثله في الظلمات) أي كن هو

(قوله صاحب مطلقا الوزير) وأما إذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون معنى الوزير وهذا الإطلاق على سبيل التلخيص ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه أن كلمة دستور كانت فارسية عربت وحملت أسما للدفتر المخصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في أجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور لأنه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربي لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول دفتر على البدل ومعناه الكراسة قال (بابه كنية الخ) تشبيهه بليغ وإضافة الكنية إلى الحاجات لعل وجه الشبه الذي أشار إليه بقوله يطوي إلى آخر الفقرتين فالضمير فيهما إلى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد إليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعد أذ العمق أبعد أطراف البر (قوله والفج الوادي) إطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون نفذا للسبل (قوله وفي اختيار الفج إشارة الخ) إما على المعنى الثاني فظاهر لأن الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهي ازدحام الطريق للسوي بالواردين على بابه وأما على الأول فلعله لا تساعده فكأنهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرة الواسع واعلم أن كلمة كل أيضا تشير إلى كثرة الواردين لمكان ليس فيها إشارة إلى تحمل المشاق كأن اختيار الفج لا يشير (١٢) إلا على المعنى الأول نعم في وصفه بمعنى إشارة لذلك (قوله وهو الرجاء)

كذا في المختار وُفرق في المصباح فجعل الأصل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوي الآمال) الآمال مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأمله تأميلا مبالغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا أمر سلا (قوله إشارة الخ) حاصله

والأرض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس إلى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صفة المجهول من الطي بمعنى (دورديدن) من حد ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البر والفج الوادي وفي اختيار الفج إشارة إلى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال (يشواشدن) (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوي الآمال بالآمال إشارة إلى أنهم لا يعتمدون على منكرهم أخلاقه يصبرون حين التوجه إلى بابه أنفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهي المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامسة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كلالهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تحميلا

(والمقصود)

أن الإنسان كثيرا ما يترجى الأمر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لحية ظن الراعي

بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فلهم لهمم بأنه لا ينبغي رجاء راج عند ذلك المدح يلزمهم رجاءهم فكانه عنهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي في الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق سحق سحق سحقا كسدد وزنا ومعنى (قوله وهي المفاخرة) بيان لأصل المعنى فإن المراد هنا حصول الفخر والتشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفخر على بعض بالمباهاة مع أن نسبتها إلى الكل سواء وكذا يقال في الحلل نعم إذا لوحظ أن تيجان الوزارة وجلال الإمارة يفخر غيرها صرح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الأكليل للعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم التازلون وتطلق على البيوت مجازا وهي مائة بيت فافوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمى حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح قيد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن إضافة التيجان إلى الوزارة والحلل إلى الإمارة من قبيل إضافة شعار الشيء إليه ويجوز أن تكون إضافة السبب إلى المسبب بأن يراد بهما الأمور التي تستحق بها الوزارة والإمارة كما يشير إليه فما قيل أن التيجان والحلل لا يضافان حقيقة إلا إلى المسببات في كل من الوزارة والإمارة استعارة مكنية بمنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حيث قد تكون الاستعارة صريحة يراد بالتيجان والحلل أحدهما بقرينة المباهاة اذ لا يمنع من ذلك أنه غير خاف عليك فبادر

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكنية يجعل الكلام كتابة عن ذلك ووجهه ان الهامة والقائمة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكتبا بذاته بخلاف غيره فانه الذي يتفخر ويكبر بهما وان تقلدهما لا يثبتان يتقلدونه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاتيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيلته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقائمة نحو كمال الشجاعة وسلامة الخواص الظاهرة وصباحة الوجه والله اعلم (قوله من حد حسب) يقلل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولى الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو النصيح لفة وكسرها جائز واسم الفاعل منها حينئذ على قلل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع ولاية وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو النصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب هنا المعنى الاول فكان الصواب ان يقول والى الايدى الخ ثم استدرك على ما في التاج بان المعنى الاول يصح ان يكون الوصف منه على فعل ايضا واستند الى ما ذكره المضد في المواقف في مبحث شرحه اسماء الله الحسنى من ان الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فعل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع اولياء قال ابن فارس وكل من ولي امر احد فهو وليه اه ومنه نعلم انه (١٣) معنى لقوى لا شرعى وفي كلام

الفراي ما يفيد ان ولي في الآية يصح ان يكون بمعنى المحب الناصر ثم انه لا مانع من ان يكون ولي هنا بمعنى المحب فعناه انه يحب بذلك الايدى وانت بعد تفتكك لهذا تعلم حال ما قيل عقب

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكتبا بذاته وجمع التيجان والحلل الاشارة الى حيلته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فعل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية (والى شدن) والتمت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرها والولاية (دوست شدن) والتمت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايدى) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالتعطف تفسيرى له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويضه للعلوم وحفظها عن الضياع هيئة من اخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية

قوله فعل هذا الصواب والى ولم يتفطن المحشي ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد اشتمل الولي بمعنى المتولي وهنا كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أى متولي أمرهم كما صرح به اليبضاوى انتهى كلامه (قوله في الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهي الصواب قد ذكر (قوله شبه هيئة تربيته للعلماء الخ) أى الصورة المنزعة من المرمى والقرية كما يدل عليه قوله هيئة من اخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربي أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايدى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربة الحية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وهيئة سبل نواها فقوله اخذ ايدي العلماء الخ بالفصل ايضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضيف ليكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا ان يقال المقصود انما هو اخذ الايدى ولا يلزم ان يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرعى بذلك ولو سلم للكلام انما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرعى هناك يريد ان المحشي لا يرعى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض تخيلا بنوى في الإرادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغير النظم قال ان مذهب اليه السيد من جواز الاختصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بدله من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد رأي انتهى وأنت خير بان قوله اخذ ايدي ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجواء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره المحشي وغيره من جهة أن تكون التمثيلية لفظا مفردا بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه فيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبّه به إذا لم يكن على وجه ينبي عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراؤه على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشاف والسيد وغيرهم التثنية في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعصوا بأجل الله) وهو كما نرى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فإضافة الأبدى إلى العلماء والعلوم قرينة التثنية وليت شعري إذا قيل آخذ أيدى الضملاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تثنية هنا تأمل (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) يفيد أن الألوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للإسلام كإركانه الخمس والأذان وإقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الأولى على اعتناؤه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله إشارة الخ وفيه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هذا الوزير (قوله عطف تفسير الخ) قال في الرسوم بدل من الضمير أي رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أقامه قوله رافع ألوية الشرع من رفعه المراسم مطلقا (قوله ويجوز أن يخص الأول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الألوية بما هو شعار للإسلام كما هو مقتضى الإضافة للشرع ونحمل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون ال فيها للاستغراق فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والضمائم (١٤) . والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الألوية بما هو شعار للإسلام

(الألوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البريق وفي اختبارها على الأعلام إشارة إلى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيرية لألوية ويجوز أن يخص الأول بما هو شعار للإسلام (حائز) يالحاه المهلة والزاي المسجدة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوز حوزاً وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح الميم وهي المكرمة لأنها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الميم وهي المفاخر المأثرة فهو تكرر الأول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالأول المكارم الحسية ومن الثاني التسمية يقال فخرته أغفرت فخرأ إذا كنت أكرم منه أباً وأماً (الأول والآخر) بدل

أعني الشعار الصغيرة مثل الأذان والجماعة والإقامة ويراد من الرسوم ما يشمل ما عدا ذلك من المشروعات قال فيه بدل من الضمير * فإن قلت فعل كل في الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم

الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله اختار الألوية لبشير إلى أحيائها مطلقا (من) قلت لعل المراد لبشير من ابتداء الكلام أو لبشير بطريقة برهانية هذا وفي بعض النسخ رافع ألوية الشرع المرسوم ففيه إشارة إلى اعتناؤه الممدوح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه المحتى أولى ليفيد أن هذا الممدوح ممن بته الله أيعده لهذه الآلة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فإن الظاهر أنه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعت إلى نفسك أم لا لكن المراد هنا الأول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحجز حيزاً من باب سار (قوله لأنها تؤثر) يقال أثر الشيء يآثره أثرأ كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أي أن الداعية التي تدعوا القرون لتبذلها حاجتهم إلى التحديث بها في مجالسهم وإرشادهم (قوله فهو تكرر للأول الخ) لا يخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمى مأثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويمدها عليه مفاخر ومثل هذا لا يمد تكراراً كالكتاب والضحك (قوله الحسية) الحسب يقال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله فخرته أغفرت الخ) في المختار فآخره ففخره من باب قطع أي كان أكرم منه أباً وأماً انتهى ولعله مبني على ما ذهب إليه الكشاف من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم إلا إذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجع أنه بالضم مطلقا وقد نقل ابن الجاحب عن الثقات فآخزني ففخرته أغفرت بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعري فشرته أشعره وفي المصباح الفخار بالفتح المباهة بالمكارم والمتاب من حسب ونسب وغير ذلك

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال تبدل البعض لا بد من اشتباهه على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الابعاض وقوله وهو كناية
الخ وجهه ان المراد من الرئاسة الاولى هي السيادة العظمى والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة
العظمى وعدم تركه لغيره ادنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا وفي بعض النسخ بالاول
والآخر والظاهر ان الباء للملابسة أو اليقية تأمل قال (طبعه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي اراءة الطريق وقوله الذكر
الجميل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي
في البطن الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة
وقوله والخيال الخ قوله حال الشيء بحاله خيالا وخيالة وخيولة من باب نال اذا ظله وخاله يخيله من باب باع لفته وخيل
له كذا بالنساء للمفعول تخيله ونومهم والخيال كل شيء تراه كالظلال وخيال الانسان في النساء والمرأة صورة تمثاله يقول
هذا الممدوح بلفظ حاله وصفاته من الرقة جدا يعجز العقل معه ان يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه الخيال لتصور الاشياء
بعبارة المثال وانما يخيل للانسان ان صورة حاله الرفيع نمر به (١٥) في حالة النوم وسبب هذا التخيل

اشتهار صفاته بين الناس
فبسبب هذه الشهرة
ساغ للوهم الذي من
شأنه تمثيل المشتبهات ان يخيل
ويتوهم مرور هذا المثال في
حالة النوم وهو من نوع
الاغراق المتقدم (قوله الدفتر
المذكور) أي الذي جمع
فيه قوانين الملك وضوابطه
وقال بعضهم الدفتر الذي
يكون فيه أسماء الخند وأوراقهم
ثم يطلق على مجلس المناظرة
ودار الكتاب وموضع

من الرياضات واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياضات وآخرها وهو كناية عن احاطة
بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك (التقاد) فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا أخرجت عنها الزيت (والمعالج) المصاعد جمع مرج من عرج في الدرجة ارتقى
(والوقاد) المشتعل من حطب باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله
بل عن حشد الامكان اغراق خارج عن حشد الامكان (الدلالة) راه بنودن (والصيت) الذكر
الجميل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلب ياء لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر
الفاء للفرق بين الصوت المسوع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل بدل (والوهم) مفعوله
(وما) في ما خيل نافية والخيال والخيالة بندا شتن (وطيف الخيال) بجيئه بالنوم يقال طاف الخيال
يطيف طيفا ومنطافا والخيال (صورتي كخواب يتند) (والسامي) اسم فاعل من السنو وهو العلو
(والناظورة) مبالغة في المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دون
الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينتظرون اليه دائما مترقين لما يأمرهم
وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف)
علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذا

اجتماعهم فباعتبار المعنى الثاني والثالث يصح اطلاقه على الوزراء أياما كانوا بخلاف المعنى الاول فانما يناسب الوزير الاعظم كما تقدمت
الإشارة اليه في الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان أنه ينتظرون اليه دائما لأجراء ما فيه وظاهر معناه
أن يحمل على موضع الاجتماع وكذا ان أريد منه الوزراء مطلقا فان أريد به خصوص هذا الوزير فالإضافة لليان أو إضافة
الصيغة للموصوف (قوله من دوت الكتاب) فاصله ديوان بواوين قلبت واوه الاولى ياء لكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه
ديوانين في الجمع ودويوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء
وأن المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية (قوله وقد يقال الخ)
يشير الى ضعفه فان الاول صرح به القاموس قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الالف من الحاقاتهم والثاني أنما أشار
اليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في المختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك امكان اعتبار بنية المعاني
(قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتبار وصفه) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو إشارة الى تحقيق شرط
استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قبل الاولى أن يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى
الممدوح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله * لا تعجبوا من بل غلالته * قد زر ازداره على القمر * اهـ

يريد أن التركيب قد اشتهل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وإنما ادعى قوم عدم حسنها من حيث أشبال تركيبها على ما يشتمل من رائحة التشبيه لفظاً وهي الضمائر في غلظة وزر ازراءه وقال المحشي لا بد لهذه الدعوى من شاهد فإن الاستعارة إنما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الاستعارة بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبغي عن التشبيه ولست شرى ما وجه منافاة العصر للاستعارة (قوله والضمير في به الخ) حاصل المعنى على الأول أن كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فإضافة البرهان على هذا من إضافة الدال إلى المدلول وهو برهان إلى وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيت أنه من كونه محمود أهل الفضل فإضافة البرهان يائنة وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في وبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالاً من المبتدأ) وإن آيت هذا فأولة بالحكم عليه مثلاً (قوله أو للبيبة) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشي قوله كاملاً جارياً على البدر ولو جعل وصفاً آخر للمدح أمكن أن يرتبط به قوله بكالته على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الأوج مرتبطاً بكالته (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من (١٦) زخر الوادي) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد للاستفيد

الحكم جامعاً لحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أي جميعاً والضمير في به راجع إلى كونه محموداً (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (وبرهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزايدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكالته إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالاً من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للبيبة (وفي الأوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكالته أو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الأوج (والزاهر) بالزاي والحاء المصححين والراء المهيبة من زخر الوادي إذا امتد جداً وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكالته (في كل علم) متعلق بتبحر يظل تجر في العلم أي تسمى وتوسع و (في فن) متعلق بحيلته أي بازائه (وعالم) بفتح اللام أي له من العلم ما بكل العالم (سبحان) اسم رجل من بني وائل كان لنا بليغا يضرب به المثل في البيلان (جي) على وزن فعل من يعجز عن إفادة المراد من التي وهو

من قوله محيط فانه كتابة عن الإنشاع أيضاً قال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكالته) فهي للبيبة متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملابسة حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) معناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد مما انصف

به أعني العلم إلا عالم لا واحد مثلاً أو اثنين وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من العلم فإمام مبتدأ خبره بحيلته (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب إضراده في العلم بمعنى أن حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالماً على حدة فعلم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بحيلته سببية وهو بمعنى أنضاده (قال سبحان) بوزن عطشان أصله الصاد رصيد كل ما سر عليه والمعاني صيد التصحيح فلما كان التصحيح المهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يفرض له معنى يريد أن يعبر عنه إلا جعله في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسبحان وهو سبحان بن زفر بن إياس الوائلي من وائل بأهله أدرك الإسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمره مائة وثمانين سنة وكان إذا خطب لا يتكلم ولا يسعل ولا يبيد كلمة ولا يتوقف ولا يتدبى في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يميل عن الجنس الذي يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن أفضاته أنه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فأول ما تكلم لقد علم الحني النجانيون أنه إذا قلت أما بعد أتى خطيباً ثم أشتد من وقت الضحى إلى قيل المغرب من غير فتور ولا تقلم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا المدح بسبب فصاحة لفظه إذا قبس به سبحان كان بالنسبة إليه عيا (قوله لتنا) اللسان بفتحين الفصاحة وقد لسن من باب نظرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم إذا كان التكلم عنهم (قوله عي) في منطقته بالأدغام وما بعده بالفتك والأول أكثر (قال معني) يقال فيه حدث عن معني ولا حرج وهو الذي قيل فيه

أيا قبر من كلف وأريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان المدوح بسبب فضله وجوده يكون من حقيقة نسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أي لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الأمر الخ) يقال دبرت في الأمر وتدبرت فيه بمعنى نظرت إلى دبره وعاقته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثاني (قوله والثاقب المضي) يقال ثقت النار لثقت وبابه دخل وشباب ثاقب مضي يقول هذا المدوح إذا أراد التدبير في أمر وقعت أفكره على الوجه الصواب بأن يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الأفكار آراء ناقبة مضنية لقرنها على الأفكار الصحيحة فقوله الثاقب الآراء معلول لما قبله والظاهر أن الأقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فمعناه الذي ثقت آراؤه في وقت تحصيلها (قال للناس يذل) يقال يذله بذلا من باب يذل سمح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أحسنه وآل في الناس للاستغراق (قوله قصدا إلى التسميم) أي يذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أي التسميم حيث ذكر الفرد يمتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه إشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والاتساع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت في المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التسميم في قوله يذل لان يذل المال استفيد من قوله (بحر محيط زاخر بنوالة) وقوله (معن بليغ البخل في افضائه) (١٧) وإنما يريد تعلق البذل

بالالفاظ ووجهه ان عادة
الامراء والسكبراء اذا كانوا
كرما تنفع الفقرا بما موالهم
ولكنهم لا يسمحون
بمشافهة أحد الا التذر من
الناس فكان الالفاظ عندهم
أعز عليهم من المال ولذلك
نرى الناس يبذلون الجهد
في سبيل مشافهة السلطان
أو الأمير ولا يطمع فيها

خلاف البيان وقد عي في منطقته وعي أيضا فهو عي على وزن خيل وعي على وزن فعل و (معن) منفتح الميم وسكون العين المهمة معن بن زائدة الشيعاني كان أجود العرب و (البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافصال) الاحسان (والتدبير) في الأمر أن ينظر إلى ما يؤل إليه عاقبة (والتاقب) المضي ترك مفعول يذل قصدا إلى التسميم (ليس بمسك لفظه) مؤكدة له ولنا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) في حق الاتساع والبذل وفيه إشارة إلى أن اتساع الناس بماله وبذله أياما أمر مقرر لا يريد فيه (والتزام) أسوهي كردن (الوجبات) جمع وجبة مثله الواو وساكنة الحميم ما ارتفع من الحديد و (متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفضاله مطلقا برفع الأنوار إشارة إلى أن جميع أفضاله خبيثة (فشا) ماض من الفتو (برا كنده شدين) من حد نصر وترك المتعلق للتسميم (الغرة) يياض في جبهة الفرس توفى

(٣ - حواشي المقابذ أول) كل أحد وتأمل كرم الله فانه لم يخص به أحدا من عباده بخلاف ملكته اختص بها من شاء يقول هذا المدوح يذل الفاظه لكل الناس ولا يستكف من مشافهة ضغفاء العقول قليلا الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله في سهولة بذلها يرشدك إلى هذا ذلك التفرغ في (قوله فكانما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يذل ويمسك وقوله ليس بمسك أي به دفأ توهم أن يذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما في قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الحديد) والمراد هنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفي جعل أفضاله مطلقا الخ) جعل الفاعل بمعنى الافعال والظاهر أنه جمع فعل بمعنى الشأن ثم أنه مما جرت به العادة أن المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الحية دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا المدوح تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يتبر وجودا لذلك الشيء كما في الاشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه فكانه متبرقع بها فالأنوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها إلى تلك السمات الحسنة كما أن التور كذلك ولما جعل الفاعل برفعا لوجهه الذي تراحت فيه الأنوار وكان المراد بها آثار تلك الأنوار كان فيه اشارة إلى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب ساهم معناه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أي متعلق عم وهو كل أحد وانعامة وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس وقوله وأكرمه أي أعلاه وأرفهه

(قوله استمارة بالكنية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الفرة في توجه الرغبات الى كل وأضاف الفرة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة للفرس أمانة عليه وقوله الاصل (بضيائه) ترشيح يصح أن يستعار الارشادات الممدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أي فإيضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائماً هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولاحقه وأيضاً كل أحد في حاجة على الدوام الى العزة أو الرفع منها فتدوم الحاجة الى ايضاح غرتها بضيائه الممدوح فتدوم الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدماء أن الفرة وهي البياض الذي في جبهة الفرس أو الثور الاعلى من أنواع العزة في حاجة الى أن يتضح بضيائه هذا الممدوح وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلماً (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الخيل وعلى العلامة ولا يخفك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدينة بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قيل حين الماء) شبه المآرب بمدينة وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم انجبل على الدوام موارد إفضاله أعني الأمور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدينة أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالاغراض المترتبة عليها كما أن مدين يقصدها الناس للماء الذي فيها وفي التشبيه إشارة الى أن تلك المآرب ليس للشيطان فيها منزع كما أن مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح (١٨) ليس باقياً على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي

مستعار لعني الامداد والتسوية يرشدك الى هذا قوله (بقون منه المطالب) فان الظاهر أن المراد منها غايات تلك الاغراض

والحاصل أن الانسان يحتاج في تربية بدنه وروحه الى أمور هي المراد من المآرب مثل الاموال والمآكل (من) والشرب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاعراض المترتبة على المآرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخرية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدين وإضافة مدين حينئذ الى المآرب إضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا أن الضمير في عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أي كثرة العدد وقول الاصل من الناس أي من أناس مختلفين فهو ظاهر القائده وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) بقوله أنه عطف الحاق هذا الكتاب المنصوت بما علت بجزأته هذا الممدوح بما سمعت يترتب حصول السعادة في بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له وأما أني بان التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما اذ كانا على ما وصف البتة من حصول القبول هضماً لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نوراً وهدى للناس الخ وما لا يحيطي بقبول هذا الممدوح أو أن المراد من القبول القبول الذي يحصل هذا الممدوح على حل العامة على الاشتغال بكتابه وذب الحسدة عن تغير الناس عنه كما يرشد اليه سبائك القبول وهذا ليس مقطوعاً به * أن قلت لم نجعل الفاء هي المنصحة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان الممدوح على ما ذكرنا فإن قبله حصل قبوله السعادة (قلت) في العطف غني عن هذا التقدير وأيضاً في تشبيه القبول بالسبائك في الرقة وبمدللثال وأنه طريق هداية الناس وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الإشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) كما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحاً غنياً عن ذلك الشرط المقدر قبل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فإن رفعه الى سبائك القبول فهو غاية المأمول أن لم يرفع فلا بأس فيه أيضاً لأن الله تعالى ولي الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم بقوله والله ولي الاعانة الخ جملتان اثنتين إشارة الى الشق الآخر

من الشرطية هذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليست شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان التردد المذكور يتنافى المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يتفطن ان التردد الملحوظ ليس بالنظر الى المدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كرم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا قصداً للمدوح * ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعا منهم واستعداداً من الواجب جل جلاله ونصراً لهم عليه فنصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خير بان الكلام على ما ذكره لا يحصى فيه عن المطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ماتت حول تحبته وودعت تزيين سببه وشبه الحقته الى خزائنه هذا التعموت بتلك الصفات الحسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فتسكن في كلام الاصل كذلك ثم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت مافيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع مافيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول المدوح بقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فيها والا فاقه هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جملتين اثباتيتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على المطف هو ان التردد المذكور يتنافى المدائح السابقة فهل بالمطف يزول ذلك التردد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على المطف المذكور وليست شعري ما معنى قول هذا المتفطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعا الخ وهل هو الا صريح باب أو ملحق ذباب يريدون ان يطفوا به نور الله (قوله السماك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الريح والراح الذي له ما هو شبه بالريح والاول من (١٩٠) منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

اتهما رجلا الاسد وقوله
واضافته الى القبول الخ
علمت وجه الشبه ووجهه
في كوكب الامل الرفعة
والشرف والتزيان تصح

من الثوابت السماك الاعزل والسماك الراح و اضافته الى القبول كاجين الماء وكذا (كوكب الامل)
ولا يخفى مافى ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي
الاعانة وكفى بهوكلا) جملتان اثباتيتان لبيان انشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه وأورده دفعا لما يورده
ما سبق من التجائه في حصول الامل الى قبول المدوح كتابه رب بسر بالخير (قوله التحرير)
في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه بحر الشئ علما وعملا وقد

فيها المنكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشئ الى سببه (قوله ولا يخفى مافى ذكر الخ) يريدان بين السعادة
والشرف لزوما من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرقا وغربا بالنسبة الى ابيض
الكواكب (قوله أورده) أي بيان انشاء الخ (قوله دفعا الخ) أي فقيه من المحسنات التكميل والاحتباس (قال قال الشارح
التحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفازاني أسنده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به
الحشى أيضاً في بحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي وبصيب حيث حال تحقيق بحث
الاجتهاد الى التلويح فقال ونعم تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا التلويح في شرح التفسير
وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصريح أيضاً في التواريخ
الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على مالا يخفى على من تتبع كتب التفازاني فلا يلتفت الى ما قيل هنا كذا أفيد
زيادة وهو يدل على ان هناك نزاعاً في نسبة ذلك الشرح الى سعد الدين وهو من الثوابت يمكن (قوله التحرير العالم المتقن) أي
المتقن لكل شئ علماً كان أو عملاً فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البائع الى الكمال فيه فهو من البلوغ كما
يشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الى أن العلوم التي تقصد للعمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال
العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقال بغيان بن عينة أجهل الناس
من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه
فليس بعالم في القاموس التحرير بكسرهما الخادق الماهر العاقل المحرب المتقن الفطن البصير بكل شئ لانه يحجر العلم بحراً
اه وهو ظاهر في ان التحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه بحر الشئ علماً وعملاً أي كأنه مأخوذ من قولك بحر

الشيء الخ على ما سياتي وعلمنا وعملا منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر عليه وعمله الشيء والظاهر كما يرشد اليه عبارة القاموس أنه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك ينحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ وإن لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو نحرته مأخوذا من النحر المائل للذبح لا شك فيه أمما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع أصالة لشيء البليغ في العلم وأنت خير بان ينحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين أصالة لشيء العلم فيكون معنى قولك نحرته الشيء علما علمته علما كاملا ونحرته عملا عمفته عملا متقنا فلما وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في الآية) حال من المتبادر وهو وزان خبة وهي المنحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع الآية على لبات واللبب على أبواب والمنحر الوحدة التي فوق الصدر وفيها ينحر الأبل ومنه الحديث ما يكون الذكاة إلا في الخلق والآلة (قوله والمتاسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الأبل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيما إذا كان قاطع الآية غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كمال العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فآخذ التحرير للكمال في العلم من النحر بمعنى قطع الآية وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المتاسبة هي أن النحر يظهر به ما في باطن الحيوان كما أن كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فإن هذا المعنى أمس بالمنقول عنه (قوله وإنما قال كأنه لعدم الجزم الخ) إن قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الأمر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر للشيء الخ والظاهر من هذا الكلام أن كان فيه للتشبيه لا للظن فيكون إشارة الى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٣٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه

يقال نحرته كتاب كذا علما أي علمته خلق العلم كذا ذكره الجاردي في شرح الكشف وما يقال أنه يوناني فغير ثابت انتهى يعني أن التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في الآية مثل الذبح في الخلق والمتاسبة الغلبة وإنما قال كأنه لعدم الجزم بالأخذ لجواز أن يكون موضوعا لهذا المعنى بالأصالة لكن تنعيم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لأن المأخوذ في التحرير ليس إلا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فإن الإيقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل إلا بهما (قوله عامه الخ) أي جازاه على عمله

ينحره أي يذبحه فلم يعدل عن هذا المتبادر قلت لاسرير الأول لوجعلت كأن التشبيه أفاد الكلام الجزم بأن التحرير مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو

(المعاملة)

في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الأخذ على سبيل الاحتمال مع الإشارة

الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال أنه فقط يوناني فغير ثابت يدل على أن كان للظن ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولوجعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فبطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجه) نفي الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سبذ كره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم بقوله لأن المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه قول أن اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل إلا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب إلا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته أو أن المراد من العمل عمل القوم المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وإن كان صحيحا فإن المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور الجزئية في خزانها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فاتها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خلك فساده ما قاله الخشبي فقال وما ترجماء لا يرجي عندي محته وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسر بذلك لأن عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى سلوته بالعمل كما في القاموس ولأن المعاملة التي هي العمل من الجانبين لأن العمل وإن كان هو الفعل والله أعمال كثيرة فإسناده اليه صحيح كما في قوله مما علمت أيدينا واختصاصه بسبل الجوارح أمما هو في المسند أي غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن للمبدع فضلا هو الطاعة كالتأليف والله فملاحو المجازاة إلا أن للمشاركة هنا غير مرادة قطعا لأن عامله الله جملة دماية لطلب المجازاة من الله تبارك ونعالى فتأمل فانه دقيق وبالتأمل تحقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله

تعالى صفة الله لا تخفية كما في ومكروا ومكر الله يستهزي بهم فان معناه يجازيهم على استهزائهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المصنف هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كارتته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل إلى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت وداقت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة قول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام باعتبار الهيئة وهو مسوع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه مجاز وهو غير موقوف على السماع لأنك علمت أنه حقيقة مسوعة (قوله اختارها للتعدي الخ) يحتمل أن معناه اختار التمييز بمامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتعدي فان عمل لا يمتد إلى الشخص المجازي وان كانت متعدي فصيح عامل ليمتد هذه التعدي المخصوصة المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يمتد وهيئة فاعل اكسبه تعدياً أخرى ويحتمل أن معناه اختار التمييز بمامل دون عمل ودون جزاء أما الأول فالتعدي وأما الثاني فالمبالغة فان في عامل المشاكلة الآية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه أن العمل أيضاً متعد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله أن وجه اختيار المعاملة بمجموع التعدي والمبالغة لا التعدي فقط فانه دغدغة لا تخفك (قوله ملتباً بلطفه) من ملازمة العام للخاص أن أريد من اللطف الاحسان وأن أريد ارادة الاحسان فمن ملازمة للسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء لمجرد التعدي (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على السبب ونسبة الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعندي عليكم فاعتدوا عليه وإن عاقم فاقبوا بمنزل ما عوقبتم به وقال الشاعر

﴿ الا لا يجهلن أحد علينا فجهل فوق جهل الجاهلينا ﴾

ونكتته الإشارة إلى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وإن الثاني لا يختلف (٢١) عن الأول فكانه عينه * إن قلت

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدي والمبالغة ملتباً بلطفه سمي جزاء العمل عملاً بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة	كيف تصور المشاكلة والعمل كما في القاموس
---	---

يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي المصباح عمله عمل الصنعة ونسب إليه تعالى كما في الحديث إن الله صالح كل صانع وصنعه وقوله جل شأنه وأصطفتك لنفسه وفيه أيضاً الفاعل عامل قلت لا كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض القوميين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصد كما نقله المصنف في شرح الأربعين صح أن يلاقي حظ هذا المعنى في جزاء المشاكلة كما ذكره في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانه لا نحصى ثناء عليك أنت كما أئنت على نفسك والمشاكلة أعم هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضير فمحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلا معنى حينئذ لا يراد مولانا خالد على قول المحشي المعاملة بمعنى العمل أن العمل ان العمل أعم يستعمل في الجوارح كما صرح به شرح الحديث حتى يحتاج إلى الجواب عنه بقوله اللهم إلا أن يقال المراد من العمل جزاءه كأنص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالأولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلاً انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فأنك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الأول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالأولى الخ وهو بمعنى كلام المحشي وعبارته أولى لجرياتها على قانون التفسير فانه بين أولاً معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة ويقرر هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة إلى هذه التكاليف تقادياً عن المشاركة فقد صرح الآيات والأخبار بنسبة البيع والشراء إليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى إن الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغني لهم الثمن فراجع الكشف في تفسير الآية المسارة وسائر التفسير فاني لم أر أحداً منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فأنك قد علمت أن الداعي لجعل عامل بمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل أنه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد واجهنا الكشف وسائر التفسير فلم نر أحداً تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا وإي

داعية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمحتاجا بقي أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل موزع إذ الموجود في الصحاح وغيره من لفظ العمل بالعمل والتميل والاستعمال اه وهو باطل في القاموس فإنه ساه بالصل وفي المصباح وعاملته في كلام أهل الأمصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصفاي للمعاملة في كلام أهل العراق هي المساواة في لغة الحجازيين اه فكيف مع هذا يدعي أنه مولد اللهم عاملنا بلطفك (قوله والخطير ما له قدر) في المصباح خطير الرجل يخطر خطراً وزان شرف شرفاً إذا ارتفع قدره ومزله فهو خطير ويقال أيضاً في الخطير حكاه أبو زيد اه (قوله لفظ التيسن) أي تلك المسادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرها (قوله إشارة إلى أن المتعلق الخ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على انضمام معنى الفعل وإيصاله إلى مجرورها فإن تمحض لذلك الانضمام من غير دلالة على خصوصية زائدة كالأبداء والظرفية والاستعلاء فذكر الحرف يسمى صلة عندهم وإن دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كإياه الإصاق وباء المصاحبة والاستعانة إلى غير ذلك وباء الملازمة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد المصولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقاً سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وإن لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بشيرته إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً أو كانت في زمان العامل وإن لم يكن في نفس العامل كما في باء البسطة المتعلقة بالأفعال الخاصة بنحو اقرأ أو آكل بسم الله فإن الاسم لا يكون قارئاً أو آكلاً لكن يكون مصاحباً للمتكلم في زمان القراءة والاكل وباء الإصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على التصاقها في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه إذا اشتريتها يصفقة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مرتت يزيد فإن زيدا ليس بمار كالتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن باء المصاحبة (٢٤) أهم من باء الإصاق إذا تقدر هذا فاعلم أن الباء أن قدر متعلقها متلبساً

لا تكون للملازمة والا
لزم أن الشخص ملابس
للاسم في معنى التلبس أو
زمانه ولا يحصل له وإذا

والخطير ما له قدر كذا في الصحاح (قوله بعد ما نعين بالنسبة) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظه التيسن إشارة إلى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني متلبساً ومتبركاً وما قيل أن متعلق الباء ابتدئ ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لغيره واقع موقع المفعول لا ابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح في جواشي التلويح

تملقت بغيره لا تكون للاستعانة كما في قولك استننت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيها مجرد الصلة وكلام الحنفي (هي) مفروض فيها إذا قدر ابتدئ ونحوه لا اقرأ أو ازلق أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت النسبة مبدأ له فأنك إذا قدرت شيئاً من هذه الأفعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملازمة أو الاستعانة أو الإصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة إلى جعل الباء واقية موقع الحال بخلاف ما إذا قدرت ابتدئ كما يتضح ووجه الإشارة أنه لما علق الباء بتيسن دل على أنها ليست بباء الاستعانة كما علمت وهذا إنما يكون عند تقدير ابتدئ إذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومعنى قدر أبدى كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيسن متروكاً (قوله ظرف لغيره) منظور فيه إلى ما بعد التصريح بالمتعلق أعني ابتدئ فملى تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لغيره لذكراً عاملاً وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لأن المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال (قوله بل المراد به ظرف مستقر) أي محذوف العامل وهذا مبني على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصله أو خاصاً كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راجب أو معدود أو منقسم لأنه استقر فيه معنى العامل وفهم منه واللفظ ما يقابله لأعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً عاماً واللفظ ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لغيره لا يبدأ زعمه بعض النحويين وقال إن تقدير الإبداء أولى فيقال مثلاً بسم الله ابتداء القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الجواشي المذكورة مختاراً أو لوجه تقدير اقرأ أو نحوه قال أن تقدير خصوصيات الأفعال أسس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فأنك إذا قدرت اقرأ دل على استلبس القراءة كلها بالنسبة على وجه التبرك أو الاستعانة وإن قدرت ابتدئ القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما

ذكره صاحب التلويح من جعله ظرفاً مستقراً إذا قدر ابتدئ يستوى التقدير أن في إفادة المعنى المقصود فانتظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفاً مستقراً لا لقواً وحاصله أنك إذا قدرت ابتدئ وجعلت الظرف لقواً على معنى الاستعانة أقاد إن للنعان فيه هو ابتداء القراءة أو الأكل مثلاً أو على معنى الملازمة أقاد إن مصاحبة الفاعل للمجرور إنما هو في معنى العامل أعني الابتداء أو في زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فإذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدئ متلباً بالاسم في التأليف أو زمانه لا متلباً به في الابتداء أو زمانه أو مستعانة به في التأليف لا في ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم أن ما قيل هنا من أن ما ذكره المحشي به إختلال من وجوه فربة بلا مربية والله أعلم (قوله أي في ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فإن مدخول البناء هو المعقب عللة للتفسير والمعقب بالكسر معناه اللآ في عقب الشيء وإن كان أصله الذي يعمل التعقيب (قوله فإن قلت الخ) حاصله أن قول المحشي قال التارخ بعد ما تبين الخ يعني عن قوله في تعقيب التسمية الخ إذ هو بمعناه فيكون الثاني مستدركاً والاولى أن يقول عقب قوله الحمدلة اقتداء الخ وما قيل أن غايته أنه من وضع الظاهر موضع المضر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بأنه محض تكرار لاغناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضر فإنه لا يكون إلا حيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولاً كما في قوله الخاقعة ما الخاقعة وما أدراك ما الخاقعة ثم يقال إن قوله بعد ما تبين الخ أعم من قوله في تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله أن التكنة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ما تبين الخ فإن أسلوب الكتاب وما انعقد عليه الإجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في أحدهما الاقتداء والمثل بهما انعقد عليه الإجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جارياً مجرى تعقيب المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين الخ (٢٣) ربما توهم منه أن للتبين مدخلاً في تحقيق

هذه النكات وليس كذلك
فإن التكنة الاولى أعني الاقتداء
بأسلوب الكتاب وطريقته
إن أريد من الأسلوب طريقته

روجه ذلك بأن المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فإن مدخول البناء هو المعقب فإن قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تبين بالتسمية مستدركة قلت ربما توهم من ذلك أن النكات إنما هي في إيراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فإن إيراد التحيد مطلقاً بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وإن تلك النكات إنما

في ذكر الحمد والتسمية بأن يكون الاول عقب الثاني فمناطها نفس التعقيب وإن أريد طريقته في البدء بأن يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقباً فمناطها ذكرهما مع التعقيب والتكنة الثانية بمناطها نفس التعقيب فإنه الذي انعقد عليه الإجماع ومناط الثالثة ذكرهما وما قال في تعقيب التسمية الخ وأصدر الكلام بكلمة في انتظمت النكات فإن في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الإجماع والاقتداء بالأسلوب على الاحتمال الاول فيه وفي التعقيب وما يتضمنه أعني ذكرهما الاقتداء بالأسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعني الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما توهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بأمرين الاول أنه لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين بالتسمية الخ ربما توهم منه أن مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعني قوله الحمد لله فإنه مقول قال وليس كذلك فإن ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية أو لم يذكر مادة ح م دليل ذكر بعض الصفات السكالية على ما في عنوان بعض الخطب وإن كان الحمد بهذا المعنى خاصاً في التسمية إذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله في تعقيب الخ فإن معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بعد التسمية فتزك بمقابلته منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويبيدها على الوجه الذي علمته (الأمر الثاني) إن قوله قال بعد ما تبين الخ نظير قول التارخ في المطول (اقتح المصنف كتابه بعد ما تبين بالتسمية بحمد الله) وقد قررنا بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئاً آخر بدله فيكون محصلها إنما وجب ذكر الحمد للاقتداء والعمل بما انعقد عليه الإجماع والامتثال للحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فإن الإجماع لم يحقق العقائد الاعلى أنه إذا ذكر الحمد لا يذكر الاعقب التسمية ومحصله انعقد الإجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك إلى غيره فلم يحقق انعقاد الإجماع عليه ألا يرى أن كثيراً من

المصنفين يقتضون على التسمية ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظا لادليل عليها وحيث لم ينتظم قوله وعمل بما المقدم عليه الاجماع على هذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فانه صريح في جريان هذه التسمية على نفس التعقيب وأما تسمية أمثال الحديثين فمناطها ذكرهما معا لا خصوص ذكر الحمد فظنرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقولوا أمثال الحديث الحمد والمقال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يقتضي ذكرهما معا فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله وأمثال الحديثي الابتداء ولم يتعرض لتسمية الاقتداء لظهور انتظامها أيضا على هذا الاحتمال فان الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره فقوله وان تلك التكاثر عطف على قوله ان التكاثر فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ما قال الشارح في المطول (اذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر قيد المعطوف أيضا بذلك الشيء) فقوله اذا خلافا في ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقدور وفي بعضها ولاخفاه وهو واضح وانت تدبرك فيما تلونا تعلم فساد ما قبل فيه ما فيه أما أولا فلان قياس العبارة المذكورة هاهنا على ما في المطول قياس مع الفلوق لان المعنى الذي أشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك انتج وقد فات هاهنا وأما ثانيا فلان سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضا من التعقيب الذي ذكره ثانيا اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المقرب بكسر القاف بعد المنقب ولا يذكر بعده شيء آخر والافات التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثا فلاننا لان لم نعلم عدم انعقاد الاجماع على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر وانا لان لم ان ليس الامثال بالحديثين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا فتشت تجد

الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكورا بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلا كما هو الأكثر أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد هي في إيراد التحديد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير أن يكون له ذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله انتج كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله أنه انتج بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر الى آخره اذ لا خلاف في ان الاجماع لم ينقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما قال الحاشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية

لكننا أي الأشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه قال تعقيب متحقق أيضا قطعا (وأنه) انتهى فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم المدول عنه الى غيره لا ذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول المطول انتج على ان المراد الانتاج الاضافي كما هو ظاهر غنقط الاعتراض الاول وكذا الثاني وأما قوله وأما ثالثا فلاننا لان لم نعلم عدم انعقاد الاجماع لا العلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولوادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ما سمعت وقوله وانا لان لم ان ليس الامثال بالحديثين الخ من مفسدة التدرج نموز بالله من ظلمات الارهام (قوله قال الحاشي الخ) هو قول احمد الشرواني احمد بن خضر كما نبهناك في الديباجة وحاصله ان قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أورد ان التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحديد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث انه تعقيب التيمن لان التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا ان بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جعل شأنه بان يكون الفرض من البسملة لازما من التناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وان تباعد الفرض من الفعلين كما في اقتداء التافل بالمقترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحديد واصل الكلام بكلمة في يدفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بان يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحديد لان المعنى حيث ان في تعقيب التيمن الخ اقتداء أهم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباء أو في مضمونه وكما يدفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضا توهم ان يكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامثال بالحديثين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبقرير كلامه على هذا الوجه يدفع عنه ما أوردته عليه الحاشي وغيره فتدبر

(قوله ذكر الفاضل البضاوي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم به الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملازمة كما اشار عليه المحشي ونهناك عليه وملازمة القراءة للاسم اما هي على وجه التبرك واليمين به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحيد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التيمن بالتسمية كما فيها محن فيه فلذا قال المحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة أي بعد ذكره القول بلها للملازمة وقول البضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة واليمين من الله تعالى اجاب بانه مقول على السنة العباد تعلما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الخ فله مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الخ حاصله انك قد علمت من جواب البضاوي محنة ان يكون التحيد في كلام الله تعالى بعد التيمن بالتسمية والخيالي اما يقول اقتداء بسلوب الكتاب المجيد فلا يضربنا عدم تصور التيمن في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه جئنا لا نيسن لعدم تصويره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التيمن من حيث أنه كذلك اقتداء تاما فانه نفس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى المحشي بخلافه على ما قبل فان المفيد توجيه المدعي بجميع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء بسلوب الكتاب نفس

التعقيب على هذا وكذا العمل بما تقدم عليه الاجماع فيلزم نظرية الشيء في نفسه لا نقول بكفى التباين الاعتباري كما في قولك ضربت ابني ناديا فالتعقيب باعتبار ذاته ظرف وسبب وباعتبار محاكاته لهيئة

لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحيد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحيد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد لم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب بسلوب الكتاب المجيد وبما انفرد عليه الاجماع وان لم يعتقد على ذكرها وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحيد عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحيد وفي الأول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحيد بعد التسمية على ما فعله بعض

(٤ — حواشي المفاتيح أول)

الكتاب المجيد منظوف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل

ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التباين بين الظرف والمظروف ذاتيا فيصح أن يكون النكته سببا أو غاية وانما قال وفيه امتثال الحديثين ولم يقل كما فيه وامتثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرها لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالجاء المهمل في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي وقد قل هذا القيل هكذا الأول النسبة الثاني الجمع بينها وبين التحيد الثالث تعقيبها به فالأقتداء اشارة الى علة الأول والعمل اشارة الى غلة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما آخر الامتثال عن العمل لا ارتباط قوله وما ينوهم الخ به وعلى ما قال المحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي دعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكته الأخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرها ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجها لتفريق النكته الأولى والثانية حيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له المحشي فالتخصيص بلا تخصيص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيها لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرها لا لنفس التعقيب وقد أشار المحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امتثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على أنه لذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم يعتقد على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحيد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقا للاجماع وترك الامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا تبين لك نكته قوله اقتداء بأسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امثال الحديث فلا يليق وقوه من الاجلة الذين انتصروا على البسطة مثل الامام المزني في مختصره والبخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أن الافتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لا على ذكرها ولا يلزم منه ترك الامثال اما أولا فلان حديث التوحيد ضعيف كما صرح به بعض الحديث فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتوحيد حتى يطلب امثاله واما ثانيا فلي تسليم محته تقول ان التسمية فيها امثال حديث التوحيد اما لان التوحيد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التوحيد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان أقول المخصوص ليس محداً بمخصوص بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات السكائية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا أقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الأقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القليل حمد الله تعالى وتناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على تمكينات لا يحصى ووضع عليه موائد كرمه الي لا تنهاى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلا لات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك (قوله فدفوع لانه صرح بعض الخ) هو شيخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر المصقل اعلم ان ابن السكي في طبقاته جد ان اطلب البيان في توجيه محبة حديث التوحيد وصلاحيته للحجبة وذكر ان الاضطراب الذي وقع في سنده (٢٦) ومنه لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخاري لم يحمده عند

ابتدائه الا ان ثبت عنده المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامثال فدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في محبة حديث التوحيد مقالا فلا يصلح للحجبة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الي الملوك وكتبه للقضاة مفتحة بالتسمية دون التوحيد ولانه ذكر الامام النووي غير لفظ واتقلاب البحر

زئيفا في نظر ذي النهي أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني في وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصلي عليه لفظا والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم محبة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم انه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعنهما من الورع ما يحمل على اعتمادهما وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخاري والمزني حملا حديث التوحيد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما اجمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قد برهن رأيت صاحب الطبقات قال بعدما قتلناه عنه والمرضي في الجواب عندي ان الحمد اما ان يبنى به ما هو اعم من لفظه وهو المذكور او بمخصوصه وايما ما كان فالأمر به المذكور اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان رواية الحمد معارضة برواية البسطة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسطة وعكسه فيسقط التيدان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو المذكور والبسطة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تأييد لما قال من ضعف الحديث بحيث ان عمل النبي على خلافه وقد علمت نافية والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتوحيد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فتأمل وسمى الرسائل والوثائق كتابا بالغة (قوله ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الاتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجة حديث التوحيد ومبنى الأخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع في حديث ابن هريرة ذكر الله فمداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما نعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتي وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوقاها صاحب الطبقات قوله وفي

رواية اجزم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفروح فهو اجزم وكذا الاقطع والابر فالكل لازمة من تحت علم مطاوعة
 للمتعدى من موادها اعني جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وحذمت يده جذمت
 وقطعت يده فقطعت والمراد من السك في الحديث نقصان شرعا بعدم البركة أو قتلها اما الجفام فالفعل منه على صيغة المفعول
 كحن واخوانه والصفة مجذوم قال الجوهري ولا يقال اجزم ووجه المجدي القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد
 ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات وبدل على ان المراد بالحمد مطلق الذي ذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها
 بالحمد بخصوصه كالصلاة فانها مفتوحة بالتكبير والحمد وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء
 فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجري في حديث البسمة ايضا فيراد منها مطلق
 لذلك ايضا اللازم عند اختلاف عبارات معنى الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن والاكثر مضطرب المتن غير صالح
 للاحتجاج به والمبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة أو يجعل ارتباط الحكم بالمقيد
 الا باعتبار فيده بل باعتبار اطلاقه وهذا إما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغناء المقيد وقد وجد الدليل هاهنا
 وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيد متساو
 لم يحمل على واحد منهما ورجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو رفع الابتداء بالحمد لما وقع
 بالبسمة وعكسه انتهى وهو مبني على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسمة والحمدلة على مطلق الذي ذكره يدفع التعارض بين
 الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) كلبه الى هرقل بالتسمية دون

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بمحمد
 الله فهو أبر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله
 الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعمل ان المراد
 الحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا
 ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق فلا يبر
 الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

نظية لا تحميد فيها فني كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جئ بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور
 يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وتناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لا على وجه انه
 راء به الفعل للتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بنحو الاكل اخذا من الاجماع القلي يؤدي الى أن الباقي بمدة التخصيص
 ن وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه
 ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالتسمية للامر ذي بال هو بدوؤه بالبسمة والمطلوب
 سبة لخطبته هو بدوؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسمة هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أجبرت البسمة
 ن الخطبة فضلا عن تأخيرها عن الحمد نذر (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه
 الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان محصل ما تقدم عن النووي
 م اعتبار القيد وإناطة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وحيثه يجوز الفاذاها ومحصل
 اعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بمسألة التسمية فيها امثال الحديثين انما يتم لو لم
 ن بعض عبارات حديث التحميد مقيدا لكن مما روينا عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد بحمل عليه المطلق وهو قوله
 مد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله
 حمدن الرحيم وهو ايضا مقيد بحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة
 مد لله وتقريره على هذا الوجه فلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

ما ادعاه لوروده بلفظ محمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن الحنفي أيضاً في الأذكار وحسنه والفتاوي في شرح الجوهرية والرملي في النهاية والقسطلاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال للناوي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت بإسناد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الإيساب والتحفة وشرحه على أربي النووي وغير ذلك فالمعجب من أسانذه كيف لم يفرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لأنه إن لم يكن صفة في لغة المعجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وإن أطال فيه مولانا خالد (قوله بل ما يؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وإرادة المطلق ومحصلة أن القاعدة وإن كانت محل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن إذا دل الدليل على إلغاء القيد وإن مناط الحكم الإطلاق. وجب العمل به وهنا كذلك فإن الاتفاق يتناوب وينكم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك يمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين أن في قوله بل ما يؤدي مؤداه حذف المعطوف عليه والماعطف اعتياداً على الظهور أي هو وما يؤدي ولا داعي إليه كما لا يخفى (قوله على أنك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار إليه بقوله والا لم يكن المبني الخ أن قلت أجمع إنما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فإن قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب التقصص على عدم ذكر الله مطلقاً وهو أخص من ترتبه على عدم البسلة والحمدلة وباعتبار ما ينضنه من الأمر معناه ابتداء بذكر الله وهو مطلق بالقياس إلى قوله لا يبدأ بالبسلة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث أحمد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني إذ هو المقصود كما لا يخفى فإن حمل الابتداء

على الابتداء الحقيقي فظاهر
تحقق التعارض بين قوله
لا يبدأ بالبسلة ولا يبدأ
بالحمدلة وإن لم يحمل الابتداء
على الحقيقي فقد أزدنا ذلك
إلى أن الحديث الواحد إذا

بأنه إنما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله وأما إذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال إلا بذكر العبارتين أقول لا يخفى أنه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبني بأحمد الله وغيره مبتدئاً بالحمد لله وممتلاً مع أنه خلاف المقرر عند الكل على أنك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع أن يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل إن المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به أقول إن أراد بقوله

اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفماً للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالإطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق على المقيد أو يلغى اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني. فقولكم أن أجمع إنما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فإنه تقيس وقوله أن يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع إلى أن المراد مطلق ذكر الله إذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الخيال في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الأول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبرى فظاهرة لأن حقيقة الامتثال إنما هو فعل المأمور به وأما الصغرى فلأن المأمور بالحديثين إنما هو الابتداء بالبسلة والحمدلة لا التعقيب وقوله أن المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال إشارة إلى الكبرى (قوله أقول إن أراد الخ) محصلة إن أردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدية من غير تعقيب فإن جرينا على أن الأمر بالماهية المطلقة أمر يجزئ أي جزئي كان التعقيب مأموراً به فالصغرى ممنوعة وإن جرينا على أن الأمر بالماهية ليس أمراً يجزئ سلمنا الصغرى ومنعنا الكبرى فإن غير المأمور به إذا كان مستلزماً للمأمور به فلا شك أنه يتحقق به الامتثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فإن التعقيب وإن لم يكن مأموراً به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق. فقوله بهذا المعنى حاله من المضاف إليه الذي نأبى عنه في الامتثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبساً بهذا المعنى أعني إطلاق الابتداء واقتصر الحنفي رحمه الله على هذا الشق الأخير لأنه مبني على ما هو الراجح أعني أن الأمر بالماهية المطلقة ليس أمر يجزئ من جزئياتها كما هو مقرر في الأصول وإن أردتم من الابتداء المأمور به ماهية بشرط عدم التعقيب فمنوع والسند أن هذا تكليف

بالحال لأن البسملة والحمدلة عمل لسانی ولا يمكن للسان الاشتغال بعلمین في آن واحد الا ترى ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعى ان المأمور به في الحديثین نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعیفاً لأن التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالسبب ليس أمراً بالسببان كان شرطاً فالامر بالشرط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امثالاً للحديثین بقياس لفظه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امثالهما أولاً يكون في التعقيب المذكور امثالهما أما السكبري فلان معنى تعارض الحديثین كما سيثير اليه ان يكون العمل باحدهما مفقوداً للهمل بالآخر فلا يمكن امثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جملة صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما في المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقاً على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان البدء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ لتعدية الفعل للاستعانة ولا للملابسة وعليه فثابت الفعل ضمير مستتر يعود على الامر والياء لتعدية الفعل الى مفعول ثانٍ تقول بدأت الامر بكذا أي جملة مبدأ للامر فعنى بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جملة حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقضى ان البسملة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل ما لا يمكن اعتبارهما جزءاً منه كالأكل وبالجملة فالمبدئية لا تقتضي جزئية ولا عدماً فعنى الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدأه بيه أى بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امثالاً وأما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولاً فلا شك ان التعقيب يستلزم الامثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذي كرى بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جملة في اوله بناء على ذلك لا نقس الفعل وفائدة

فوله فيه التنبه على أن مجرد جعلها مبدأ له بان يقصد ذلك باتيانها بها بدون أن يكون سبباً في جعلها مبدأه لا يكفي وأما جعل فائدة الاحتراز عما اذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدأ للسفر مثلاً الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخرى مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ في فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وقدم شرحه وان تكون آلة الامثال بالحديثين متحدة بان يكون امثالهما معاً باللسان مثلاً لأن أحدهما باللسان والآخر بالحنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذي يقتضيه صنيع الخبالي فانه جعل في تعقيب التسمية بالتحديد امثال الحديثين وهو يتضمن طلب امثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمناً له وان البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفى في امثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ما ذهب اليه ابن الحاجب لقال في اقتراح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امثال الحديثين وبالجملة ما ذكره الخبالي في الجواب الاول والثاني منع للمقدمة الاولى محصله لانسم ان البدء في الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ما عداه لم لا يجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفي أو هو في أحدهما حقيقي والآخر اضافي وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لانسم ان البدء في الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملابسة ولم يقل المحنى كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لمرتين مرتين أصلاً فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهى لانه مبنى على اعتبار

الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي. فاقبل الأولى ما صنعت قول أحمد بناء على زعم أن البدء لا يكون لئلا
 بمعنى التصدير من بناء الفاعل على الفاعل قائل قوله وهو لا يتصور بالامر من أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اختاره المحشي
 لا يتصور بالبسملة والحمدلة معا وإنما يتصور بإحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد قلل الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى
 إحدهما فاقبل أن هذا يرجع إلى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل بإحد الحدين بفوت الخ) أفاد بهذا أن معنى
 تعارض الحدين عند إمكان اتحادهما فلا حاجة إلى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحدين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر
 الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبان ومن شرط التناقض الاختلاف إيجاباً وسلباً لا أن تقول يتحقق التعارض أيضاً بأن يكون
 أحدي القضيتين مساوية لتفويض الأخرى أو أخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم
 الحدين لا منطوقهما غير صحيح لأنه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد التقيضين مستلزماً لكذب الآخر وما
 هنالك كذلك لأن إيجاب أحد الابتدائين يجانب إيجاب الآخر إذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد
 الابتدائين لا يجتمع مباشرة الآخر قائل (قوله يعني أن المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم
 على ما قال في المغرب بدأ بالشيء إذا قدمه لكن إذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ماعده كان ابتداء حقيقياً كأنه حقيقة
 الابتداء وإذا أخذ بالتقياس إلى بعض ماعده كان ابتداءً إضافياً أي بالإضافة إلى ذلك البعض وإذا أخذ بالتقياس إلى شيء ما قطع
 النظر عن كونه جميع ماعده أو بعضه كان عرفياً نسبة إلى العرف العام لأنه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شيء من اعتبار
 خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر إلى العرف تنسب إليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والإضافي والعرفي كالفرق بين
 القضية الكلية والجزئية والمهمة (٣٠) قوله وهو ذكر الشيء قبل المقصود ليس معنى أن الابتداء العرفي مأخوذ

بالتقياس إلى المقصود والآن كان
 إن الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامر من فاعل بإحد الحدين بفوت العمل
 بالآخر (قوله فمدفوع أما يحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد بالابتداء في الحدين العرفي
 وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر محتمل يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمر متعددة من التسمية
 والتحديد وغيرها وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه أن ظرف الابتداء يكون من حين الشروع إلى التلبس بالمقصود فالابتداء في الحدين محتمل أن يكون إضافي
 حقيقياً فقط أو إضافياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يدفع التعارض بماعداً الأول لأن بناء كما
 علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الخليلي فيما قلناه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحدين عرفياً أو حقيقياً في الأول وإضافياً
 في الثاني انتهى فالتصريح الخليلي على هاتين الصورتين من تلك الصور الأحدي عشر ملكونه بصدد تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو
 المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع إلى أحد الدفين المذكورين لا إلى الثاني فقط كما توهم وأن مراد
 الخليلي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقرينة قوله كما هو المشهور وأن كان دفع التعارض لا يتقيد به كما علمت
 فتأمل (قوله وغيرها) كالشهد والصلاة ويان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء
 العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الإضافي من حيث هو إضافي لأنه الماهية لا بشرط شيء وهي تجمع الماهية
 بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الإضافي الحقيقي فإنه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهمة
 بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد تحقق الخ دفع ما قيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة
 عن الحمدلة وهو باطل وحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو دائماً يستلزم
 جوازاً خيراً بالبسملة أن لم يوجد مقتضى للتقيد أو مانع من اعتبار الإطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والإجماع والمآلف مخالفتهم
 وذلك أن قول الخليلي بصدد دفع التعارض يمنع ما أتى عليه من المقدمات لا بصدد تحقيق المراد من الحديث على أنك قد علمت
 بما أشرنا إليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الأربعة حيث يكون كل واحد منها من قبيل البند الآخر
 كما لا يخفى فباطله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ما قال الخ) هذا مفرغ على قوله وقد يحقق الخ يعني ان ما قاله الفاضل الحلبي وان كان ينبغي به الاعتراض السابق فان حديث البسمة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تأخير البسمة لكن لا حاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفة لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المتقول عن الحلبي فيما تقدم كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلاك حكم عليه بالفساد قلت عبارة الحلبي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لا يلزم متابعتها فيه وبالجملة ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فما قيل انه فاسد اذ لا يبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلا اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا اسمي جفاف من القول منشأؤه النفاة عن الفرق بين الاضافي والعرفي وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعني ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف اسمي وغير خاف عليك انه لا يحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة) قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لا يصار الي غيره فائدة للتخصيص انتهى وانت خير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوام الاربع فأمثل (قوله اذ التاسب حينئذ أن يقول الخ) بل المتاسب ان يقول بحمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان العصام قد دفع التماثل بحمل الابتداء في الحديثين اضافياً وبطل ما أشتبه في دفع التماثل من جملة في حديث البسمة حقيقة وفي حديث الحمدلة اضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتى (٣١) جزئه وهو هذا المعنى لا يتحقق بالبسمة

الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المتاسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعدها وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسمة بل إنما يتحقق بأول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاماً على

السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحمده اما لا نسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتى جزئه لم لا يجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعدها من الامور المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس يلزم في طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالركب كالبسمة اذ سبق جميع ماعدها من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا انه حينئذ يكون نظيره ما اعتبره في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر وقبه عن جميع ماعدها من الامور المنفصلة فعني قولك إنما حسن زيد نبوت الحسن لزيد وقبه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر قبه حتى عن أجزاء زيد كذب الحصر باعتبار النبوت والتفي جميعاً نعم لو قلت إنما حسن وجه زيد استلزم قبه عن بقية الأجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع أجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبر الابتداء نسبة بين أجزاء البسمة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعدها حتى عن مجموع البسمة فاعتبار البسمة بتمامها طرفاً للابتداء الحقيقي لا ينافي أن أول أجزائها طرفاً للابتداء الحقيقي آخر كما أن اعتبار القرآن بتمامه طرفاً للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من أجزائه نقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الورد قيل لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للاتصاف والباء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء متصق بالبسمة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافي حصول الابتداء الحقيقي بأول أجزاء البسمة ولا لصوقه به أولاً وبالذات اسمي قلنا لا معنى بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدرأ

آى سابقا على جميع ما عداه بالمعنى الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل الباء
للانصاق فقد أرشدناك فيما سبق ان باء الانصاق هي التي تدل على التصاق أحد المسؤولين بالآخر في زمان العامل سواء التصاقه
بنفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مروت يزيد وظاهر ان البسطة هاهنا لا تنصق بالمعنى في زمان
الابتداء الحقيقي بل الذي يتصلق به أول جزء من أجزائها في أن بعضهم ذكر ان حمل الابتداء في حديث البسطة على الحقيقي
مبنى على كون البسطة جزءا من المبتدأ وإذا لم تكن جزءا بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة وأما
البسطة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا أضافيا اذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدأ حيثذ والكلام في الابتداء بها انتهى وقد
أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسطة مثلا أن تقع البسطة أول متعلق لذلك الشيء ان كان مما يتعلق بها فان لم يكن
مما يتعلق بها فعناء سبق البسطة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها فتلك ابتدئ التأليف بالبسطة ان لاحظت تعلق التأليف بها
فمنه ان البسطة أول متعلق للتأليف وان لم تجعل التأليف متعلقا بها فعنى ابتداءها سبقا عليه وهو ابتداء حقيقي وكأنه أشبه
عليه ابتداء التأليف بالبسطة بالشروع في التأليف فان الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية
الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى ان كل أمر الخ) اعلم انه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت
الأمر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكذا في على تقدير جعل الباء للاستعانة فحمل الظرفية والتسمية كجعلها
صلة كما يشاء والاولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما اذا جعلت البسطة والحمدلة واسطة في بدء أمر
بان قصد ذلك بهما من غير أن (٣٣) يكون الأمر سببيا في جعلها واسطة في بدئه لاعتنا الاستعانة بهما في بدء أمر

من غير أن يقصد ذلك اذ لا يتحقق جعلها واسطة في بدء أمر الخ حيث يتحقق القصد بقوله في الحديثين لا يبدأ ان كان من المعنى الاول وجعلت	معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قبل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان انصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض (قوله ولك ان تجعل الباء الخ) يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبمحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزما
--	--

في سببية قدرت في أخرى معدبة ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع
بسم الله والحمد لله لا قول فيه المذكور اذ المقيد في الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل في فعله لاني قيده كما
هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسطة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما
فهو أقطع وان جعلت في ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسطة
والحمدلة وإنما فيه فهو أقطع وان يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسطة
والتحميد فهو أقطع وان كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار اليه المحتج وجعلت فيه سببية فتأبى الفاعل ضمير هو المفعول الاول
والثاني محذوف مع الباء المجارة له ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى البابين وأن جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم
فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه اذ لا معنى لقولك بدأت الأمر بكذا فيه أي الأمر سوا جمعه متعلقا بالفعل أو محذوف
قيدا له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وان كان يبدأ من المعنى الثالث كان المفعول مفعلا مفعلا
المجارة له ويصح التصريح به فان جعلت في سببية كان نائب الفاعل قول بسم الله الخ لا قول فيه اذ هو قيد للاستعانة لا للبدء على نحو
ما تقدم في الاحتمال الاول وان جعلت في ظرفية صح ان يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ من غير حاجة الى تنزيل
الفعل منزلة اللازم وجميع ما تقدم يأتي على احتمال ان تكون الباء للاستعانة بهما في البدء وجعلها مبدأ وغير خاف
ملازمة البسطة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلها مبدأ وغير خاف
عليك ان البسطة والتحميد على تحرير الاستعانة إنما هما واسطة للبدء بما تقع البداية به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسطة

والحمدلة وما يتبعها ولا شك أن البدء بأوله جزء بده حقيقى فما قيل الظاهر أن الابتداء على جعل الباء للاستعانة أهم من أن يكون حقيقياً أو غيره أذ ربما يكون هنا بعد التسمية والتحميد أشياء خروجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً فلا ضرورة في حمل الابتداء هنا على الحقيقى انتهى لا يحصل له تأمل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئبض تقول آض يئبض أيضاً مثل باع أى رجع. يعنى أرجع إلى الحكم بجواز أن يستأن في الابتداء بأمور متعددة من البسلة والتحميد والصلاة والسلام على آل والأصحاب بعد أن حكنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفضل ذلك أيضاً معناه أفضل عوداً إلى ما تقدم فاقبل قوله أيضاً أى كالاستعانة في الأمور المحسوسة كالكتابة يستأن فيها بالقلم والخبر والبد فاقضع أمر التشبيه ويجوز أن يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستأن فيه بالكتب والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعاً له انتهى دغدغة لاداعي اليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخبائى يتضمن أمرين الأول محبة أن تكون الباء في الحديثين للاستعانة وانما له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين وأشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بأمر الخ والمحشى ذكر اعتراضين على الأول يريد دفعهما وسيدكر اعتراضاً على الثاني بقوله قيل فيه نظر وحصل الاعتراض الأول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلطف بالبسلة والحمدلة جزءاً مقصوداً من الفعل المشروع فيه والثاني باطل وجه الملازمة أنه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء أذ لا يكون جزء الشيء الأصل واسطة لابتداء وجود الشيء لأن التلطف بالبسلة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدماً عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء لا يقال سيدكر المحشى عن السيدان البسلة ليست آلة حقيقة بل ترجع الاستعانة بها إلى معنى التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحشى

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة فيجوز أن يستأن في الابتداء أيضاً بالتسمية أو التحميد بل بأمور أخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسلة جزءاً من المبتدأ أذ لا يجوز لاستعانة في الشيء بجزئه أذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه

(٥ - حواشى العقائد أول) واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلطف بالبسلة فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسلة والحمدلة أي التلطف بهما وقوله أذ لا يجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله أذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل أن المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيء من البسلة والحمدلة جزءاً منه وإن كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا إنما يسم في الآلة الحقيقية كآلة التجار مثلاً لا مطلقاً ولا آلية هنا حقيقة كما سيدكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لا منع في أن يكون التحميد جزءاً من المبتدأ وأي استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل وإنما نمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان الثاني فلانا نقطع بأن البسلة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنها بدائيه ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالأبتداء بهما في غيره كما تقدمت الإشارة إليه من المحشى (قوله ويمكن أن يلزم ذلك الخ) محصله لانسلم بطلان الثاني وما ذكرتم في بيانه لا يفيد فإن غاية أن قراءة البسلة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأ بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهى المبتدأ ولا نمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على المجاز فما قيل كفى في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدتين الشامل للتسمية والتحميد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراد به المحشى في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالأولى أن يقول المحشى هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منهما جزءاً من المشروع فيه لانه يستلزم الابتداء باحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن التفصي بحو ما سيأتي في الملازمة وبما سيدكره جواباً عن القيل فابقه كلام الخبائى على إطلاقه ليم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساد حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه التفات إلى اعتبار

الامور فاذا ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ إنما يفيد عدم تلقى الاستعانة بأمر متعده على الابتداء ولا كلام في
فيه وإنما كلام السائل حجباً ينطق به الحديثان أن الابتداء مستعيناً بما يرتقي الابتداء مستعيناً بما يرتقي الأمرين لا يتحققان
في آن كما هنا ولا ينبغي عليك أن مبني هذا النظر أن البناء عند حملها على الاستعانة يتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال
تفترن بمائلها في زمنه وأن الاستعانة بالبسلة والحمدلة دائمة على التلفظ بهما ومنه يتبين أيضاً أن حمل البناء على الاستعانة يستلزم
عدم إمكان امتثال شيء من الحديثين فيما إذا كان الأمر للمشروع فيه مما يشغل الفم كالأكل والشرب والقراءة إذ لا يمكن الابتداء
بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل أن مبني السؤال على أن البسلة جزء من المشروع فيه فيكون
الابتداء به أعني الإتيان بالبسلة في حال الاستعانة بها فهو مع عدم الضرورة الداعية إلى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن
اعتبارها جزءاً منه وقاسد أيضاً إذ قد علمت أنه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزءاً منه وبقرير كلام
المعرض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل أن سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم
ذلك في آن الابتداء وإن لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا مذكوره انتهى فإنه مبني على أن قول المعرض وإن لم يكن بين
الاستعانتين تواف تسليم إمكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض
المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت بقرير الاعتراض فتأمل (قوله لا نسلم أن الابتداء بشيء الخ) محصله منع ما نبني عليه
النظر من أن الاستعانة بالبسلة دائمة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله (٣٥٠) ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط

وإن لم يكن بين الاستعانتين تواف وهما كذلك لأن الابتداء مستعيناً بالتسمية يوجد في آن التلفظ
بالتسمية دون الابتداء مستعيناً بالتحميد وبالعكس * أقول لا نسلم أن الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد
في آن التلفظ بها فقط فإن الاستعانة بها تبقى ونستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه وكذلك الحال
في الاستعانة بالتحميد إذ ليس الاستعانة بهما إلا الاستعانة بالترك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول
المشروع فيه إلى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم أن لا يكون الأمر الذي شرع فيه
متصلاً بذكر البسلة مستعناً بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الأمر نعم
هذا الاعتراض جلي على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض نوه أن الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بهما عند تركها وإجاب المحشي المدقق بأن

بل يصح أن يكون الابتداء في حال الاستعانة واقفاً في آن التلفظ بهما كما إذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فإن كان مما يشغل الفم يكون
الابتداء في حال الابتعانة بعد التلفظ بالبسلة فإن الاستعانة بها تستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه فضلاً عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء
به فاقبل هذا الجواب مبني على أن تكون التسمية جزءاً من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى أن لا يكون
الابتداء في الحديثين حقيقياً إذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعيناً بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد وكلا الأمرين خلاف ما صرح
به المحشي سابقاً فالصواب إسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لا نسلم أن ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن
التلفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى وجهه * وأعلم أن كلام المحشي مبني على النزول من تسليم الحالية والإفهامي غير صحيحة فإن
الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسلة لا يكون في حال الاستعانة
بها بل عقبها غالباً ظرف لنمو متعلق يبدأ لاستمرار متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا
الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي وسيدفعه المحشي بنظر
ما ذكره هنا (قوله وإجاب المحشي الخ) محصله تسليم ما نبني عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على
ضرب من التأويل فبني الابتداء في حال الاستعانة أنه يبدأ في حال كونه متصفاً بسبق الاستعانة بهما وإنما وجب ارتكاب هذا
التأويل لما سبقت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فتوالتا مستعيناً
مؤول بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وإن لم يكن نفس الاستعانة مقارناً فاندفع ما أورد عليه من أنه يستلزم جواز جاء زيد

يلزم الخ بل الاستعانة بها
استعانة بتركها كما قدم خبثت
لا نسلم أن الابتداء في حال
الاستعانة بها إنما يكون في
آن التلفظ بها حتى يلزم أنه
لا يكون في آن التلفظ بالتحميد
وحتى يلزم أنه لا يمكن
الابتداء بشيء يشغل الفم
في حال الاستعانة بالبسلة

راكبا اذا ركب أمس وجاء اليوم وقول الحشي لعدم تخطئ ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتى تكون توجيهها للحال مع أنه مباح على عامله فتأمل فما قيل جواب الحشي المدقق عين الجواب السابق مالا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله فلا ابتداء محمول في كليهما الخ) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره والبسطة حينئذ تخمل أن تكون جزءاً كالمحذلة انتهى وقد علمت ما فيه فنذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسطة جزءاً على هذا الوجه (قوله أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون الخ) أشار بهذا الى أمرين الاول أن بقاء الملازمة هنا لا فائدة اتصال أحد المصولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء اشتراكاً في نفس العامل أم لا والثاني أن مرجع التني في الحديث القيد أعني متبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله متبساً لا بقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدر) أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لأن المقصود منه هذا الدفع فإن الظاهر أن قوله ولا يخفى الخ على غلط قوله سابقاً ولا شك أن الاستعانة الخ لمجرد بيان ستلزام جعل الباء للملازمة دفع التعارض وهذا الاعتراض لظن الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المبني أو مبتدأ حين الابتداء بالبسطة والمحذلة محال وكل ما كان كذلك لا يتدفع به التعارض أما الصغرى فدليلها قياس من قيل المساواة بأن يقال لتلبس بهما حين الابتداء (٣٦) إنما يكون يذكراً معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

وأما الكبرى فأشار الى دليلنا

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبني بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخطئ ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله أو للملازمة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملازمة فلا ابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ متبساً باسم الله وبمحمد يكون أجزم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر متبساً حين الابتداء بهما يكون أجزم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملازمة الخ) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال إن التلبس بهما حين الابتداء محال لأن التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما معاً محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متبساً بالتحديد ولو عكس لا يكون متبساً بالتسمية وحاصل الدفع أن الملازمة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء قبل

بقوله فلو ابتدأ حين ذكر

التسمية الخ وتقرر ظاهر

(قوله وحاصل الدفع أن

الخ) أعلم أنه قد تقدم أرشدناك

الى أن بقاء الملازمة تستعمل

للدلالة على مصاحبة أحد

المصولين للمجرور في نفس

العامل وإن لم يفتقرنا في زمانه نحو خرج زيد بعشرة

ذلك

إذا خرج هو قبل الظهر وعشرته بعد العصر مثلاً وتعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وإن لم يصطحبا في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فإن المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافراً وباء الاتصال تستعمل للدلالة على التصاق أحد المصولين للمجرور في زمان العامل وإن لم يتصقا فيه سواء اتصال المصولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن بقاء الملازمة هي بقاء المصاحبة والمصاحبة أعم من الاتصال والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى فإن أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغرى المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضربنا وإن أراد التلبس الذي هو معنى بقاء الاتصال منعنا الصغرى قوله لأن التلبس بهما أي حين الابتداء إنما يكون بذكرها معاً محالاً معنوعاً فإن التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله يشمل الملاصقة بالشيء) أشار بهذا الى أن الباء في قول الحشي وقوع الابتداء بالشيء بقاء الملازمة وهي متعلق العموم في قوله ثم وقوله بأن يكون ذلك الشيء جزءاً بطل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملازمة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء أي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الخ فيه إشارة الى أن قول الخيالي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسيب وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بأن تكون الباء فيه للملازمة وإن نقل هذا عن الحشي أيضاً كما لا يخفى وما أظهر من جملة معطوفا على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قيل الأولى استقامتها (قوله حينئذ يجوز أن يجعل الحمد الخ) أشار به إلى أن هذا التوجيه مبني على جعل الحمدلة جزءاً
 والبسملة خارجة فانك لو جعلت البسملة جزءاً أو قدمتها سواء جعلت الحمدلة جزءاً أم لا كان أن الابتداء هو أن التلفظ بالباء من باسم فلا يكون
 أن الابتداء أن التلبس بهما وإن أخرت البسملة مع جعل الحمدلة جزءاً أيضاً فكذلك مع فوات التفتيب وإن لم يجعل الحمدلة جزءاً لم يكن أن
 يكون أن الابتداء أن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فاقبل فهم منه أنه لا يحصل الامتثال إذا لم يجعل أحدهما جزءاً وجعل
 كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله فيكون أن الابتداء الخ) واتحاد الآتين يستلزم المقصود أعني تلبس المبتدي بهما في
 حين الابتداء واقتصر على المبتدي مع محبة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وإن كان تلبسه بالحمدير أعني فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما
 لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحديد الخ) أي أما تلبس المبتدي من حيث أنه مبتدي حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآتين وإنما
 اتحد الآتان لأن ابتداء الأمر الخ وزعم بعض الظاهرين أن التقدير أما أن أن الابتداء يكون أن التلبس بالتحديد فاعترض بأن
 الاظهر ترك قوله لأن أن الابتداء إلى قوله لأن ابتداء الأمر الخ إذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على
 مثله (قوله وأما بالنسبة فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الخواشي أن النسبة وإن حدثت حين تلفظها لكنها باقية
 إلى أن تلفظ همزة الحمدلة مالم يفصل آخري ففي أن تلفظ همزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالنسبة
 بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاقبال البسملة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر النسبة بأن همزة أنما يتحقق
 عند التأخر (قوله قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أن المحشي قول أحمد (٣٧) اختار في توجيه كلام الخالي

ما سبقه عنه الغشى لأن
 الملازمة عليه تكون بمعنى
 المصاحبة والمقارنة وهي
 متعلقة بالمبتدي لا بالابتداء
 ثم قال ونقل عن بعض من
 تصدى لهذا البحث أنه يعني
 أن الملازمة تطلق على
 معنيين أحدهما مشهور

ذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما حينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب وبذلك
 النسبة قبل الحمد لله ملاصفاً به بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدي بهما
 أما التلبس بالتحديد فظاهر لأن أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء
 التحديد لكونه جزءاً منه وأما بالنسبة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله
 فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما أن أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه أن كل
 واحد من النسبة والتحديد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس
 بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهم في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه أن كون الملازمة
 التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير

وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد منها المعنى الثاني لا الأول فعلى هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر
 الحمد بل أن ذكر همزة من الحمد لله أو أحد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك إلا أنه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو
 ظاهر وبالبسملة لأن الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما شيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالبسملة والحمدلة
 لأن أن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه أن كون الملازمة في آخر ما نقله المحشي فانت رآه يعترض على المتصدي في توجيه كلام
 الخالي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصاد على الاعتراض الأول إذ هو الذي يلوجه
 على بيانه أو عدم التعرض في البيان لكون الملابس هو المبتدي ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شعري كيف أتى هذا على المحشي
 مع وضوح اللام إلا أن يكون قد قصد به الإشارة إلى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني لا يضر المتصدي لا مكان أن ما ذكره في
 التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بمقتله المبتدي مثلاً كما جرت عليه قدبر (قوله محل بحث) وجه ما وقع
 في كلامهم من التصريح بأن باء الملازمة هي باء المصاحبة ولا شك أن للمصاحبة والاتصال وإن اجتمعا لكن بينهما مغايرة جزئية
 (قوله مع أن الظاهر أن المقصود الخ) محصلة أن باء الملازمة وإن صح أن تكون الملازمة الفعل بالجرور أو الفاعل أو المفعول
 به ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ما عدا الأول لأن مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الإلم
 وهذا إنما يكون بملازمة الشروع فيه. نيانه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل ما دام فاعلاً ولتوقف هذه الملازمة على وجود الاسم
 في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الأمر ذي البال حتى ترجع إليه الملازمة وليس مبني هذا

الاعتراض ان باء الملازمة لا تكون للملازمة الفعل بالجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهر ان المقصود الخ ولم يقل مع أن الملازمة على تقديرها هي ملازمة المبتدي أو المبتدأ فما أحجب به عن المدقق من أن النحاة وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيد الصف مروي يمكن يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملازمة بين الفعل والجرور اذ الالتصاق نوع من الملازمة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق والله در الحشى حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأجاب بما ستري (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل الم شروع فيه الذي تقع الحمدلة جزأ منه فلا بد له للحمدلة من ملازمة السكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فكلف في بيان الملازمة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والحمدلة جزئى والمغايرة بالسكلى والجزئية كافية في صحة الملازمة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء وتريد لعمري أحدها الالتصاق ويقال الالتصاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بصر ومررت بزيد والالتصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر ما نقله الحشى فتصيره عن باء الالتصاق بباء الملازمة اشارة الى أن الملازمة من قيل الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى متافراً للالتصاق كما صرح به للكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلازمه زيد فتحصل الرد ان المراد من باء الملازمة هنا باء الالتصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المفعولين بالجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتلويح المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى باء الالتصاق بل الى الاستعمال فان استعملت مع فعل لازم لا يمتدى

الملازمة ملازمة المبتدي أو المبتدأ بهما لا ملازمة الابتداء بهما أفول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفيه قال أصحابنا باء الملازمة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المتصّب بضمه اذا كانت قيد مباشرة الفعل للمفعول نحو أمسكت بزيد الاصل أمسك زيد افاد خلت الباء ليعلم ان أمسكك اياه كان مباشرة منك بخلاف نحو أمسك زيدا بدون الباء فإنه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فلم أن باء الملازمة تستعمل	الا بها فالنوع الاول وان كان الفعل يمتدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى النوعين واحد أعني اتصال أحد المفعولين بالجرور في زمان السامل كما أرشدناك اليه فقول
--	---

بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالتصاق وكلام المدقق في باء الملازمة فلا يندفع بحته بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تبيننا الشرح المذكور فلم نجد فيه ما نقله الحشى لافي باب حروف الجر ولا غيره فلعل ما نقله الحشى كان بهامش الشرح منسوبا الى السيوطي فليحذر (قوله اذا كانت قيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان مباشرة منك أى للمفعول وقوله من غير مباشرة أى من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسك زيدا أعم من قولك أمسك زيدا فان باء الالتصاق تدل على التصاق الفاعل بالجرور واقترانه به فيكون الأمساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على توبه بخلاف الاول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل للمفعول فيصح ان يكون الأمساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالأمر بعدم الانصراف مثلاً وقد إرتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام الحشى أولا صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل للمفعول احترازاً عما إذا أمسك عمر أفترم منه أمساك زيد فقلت أمسك زيدا فان الأمساك لم ياتر زيدا وقوله في تصوير المثال ليعلم ان أمساكك اياه كان مباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل احترازاً عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وأمساك فقلت أمسك زيدا فالفاعل في أمسك زيدا لم ياتر الفاعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الأمرين وأشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير مباشرة أى قبضها كما اذا أمرت شخصاً بامساك عمر ولزم منه أمساك زيد فقلت أمسك زيدا فكل من الفعل والفاعل لم ياتر احياناً الا بامساكك ياتر زيدا والمتكلم أمر لا يحسنك انتهى وأنت خير بان كلام الحشى ليس صريحاً في شيء مما ذكر لا يمكن تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تضمنه باء الالتصاق هو ارتباط أحد المفعولين بالجرور ثم ان الأمساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفاعل مباشر المفعول في المثال الاول والفاعل مباشر

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من المسوك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباء لا يصح تمديد الفعل فيهما الى المفعول بنفسه أيضاً إلا بارتكاب الجواز ولا كلام لنا فيه فإن المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباء وتركها بيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحشي من غير مباشرة حيث صورته بما اتفق فيه المباشرتان عجيب بعد تصريح المحشي بان الامساك بمعنى المتع من التصرف وبعد جملة الشرط كليهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره في التصوير فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سقطت بعرو اذا نزع يديك ماعليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا متوهم ان المعنى الاول أعني الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التوبيخ راجعاً الى اختلاف المعنى كما نبهنا عليه (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به بآء الملازمة ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباء كما في قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وان كان له مفعول وجب ان يكون صدوره عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرخي في حال ارتباطه بأدواتها والسرفه ان بآء الملازمة تعلق بمحذوف حالا فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظهره وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزءاً إذ لو كان كذلك لكان

تعلق الفعل أعني الابتداء بمفعوله عن تلبسه بالمجرور قلنا ابتداء الشيء الشروع في أول أجزائه وهو هنا الجملة فلا يتحقق التعلق بالمفعول حال التلبس بالمجرور فقوله	بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت زيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت زيد فاندفع البحث الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء ان بآء الملازمة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرورها ومن الين المكشوف ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير متناف كما علمت في أمسكت زيد من أن المجرور فيه عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن تلبس المبتدئ لا أن تلبس الإبتداء مع أن المبتدئ والمبتدأ ملاين بالابتداء والابتداء ملاين بهما فكأنما ملاين بهما واعلم ان ما ذكره
--	--

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتدئ الخ) ياتى لترتب الاندفاع على المتقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالا من المجرور في قوله ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأتي عن وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزءاً من المبتدأ فتقول غاية اعتبار المجرور أول أجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا ينافي اعتبار الملازمة فان قولك أمسكت زيد بأژه للملازمة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نعلم ان بآء الملازمة تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد المفعولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرخي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقا بأحد المفعولين في حال التلبس بالآخر وان كان حالا من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء جزءاً من الابتداء سلمنا انه ياباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته الا بعد تمام جميع أجزائه ولكننا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالمبتدئ وهذا جواب يمنع ان مراد الخيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدئ الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لا ينافي الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدئ مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدأ متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالمبتدئ أو المبتدئ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملاين في كلامه بالفتح (قوله واعلم ان ما ذكره الخ) هذا اعتراض من المحشي على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما في

من التكلف بل لا حاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبني على حمل الملازمة على حقيقتها أعني التلبس
مذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل
المشروع فيه فما ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع أنه تكلف مبني على خلاف المقصود لا يقال
لانهم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لا ضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو
حملت الملازمة على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحدة الا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزءاً منه بأن كان من جنس المقروء
بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشي هذا يتخذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الخيال بنقل ما دفع به
المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقديم التنبه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً
محصله ان توجيه الملازمة بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروء اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ
جزءاً لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ما تضمنه كلامه سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرداً في
جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله موردهما اعتبار الجزئية كما ان الاعتراض المذكور بقوله وان دفع ما أورده بعض الفضلاء
الخ مورده ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورده أيضاً اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما
لا يناسب ماهو المقصود من حمل الباء على الملازمة دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشف اذا حملت الباء على المصاحبة
والمعية كانت أدل على ملازمة (٤٠) جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير

المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملازمة الحقيقية أما اذا حمل على الملازمة بمعنى التبرك بهما كما
هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى * ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما اذا
كان المبتدأ بما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قبل ان التلبس
على وجه الجزئية بفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملازمة أعني التلبس باسم الله في تمام
التصنيف فيه ان المحشي لم يبين جزئية النسبة بل يجب أن لا يجعل جزءاً لثلاث فبوت التعقيب المجمع
عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيسر بهما
ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملازمة بهما ان الابتداء

المعترض كلامه في البسمة
انما هو على سبيل التخييل
فان المقصود من التلبس
بالحدة مصاحبتها في تمام
الفعل فكان المناسب للمحشي
ان يقتصر على الجواب
الثاني المذكور بقوله على

از استلزام الجزئية الخ كما لا يخفى تأمل (قوله ولا مدخل في هذا) أي التبرك للجزئية فيكون واقع

الخروج آياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متافيان فمدخلية أحدهما في التبرك توجب اياه الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما
مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشي المدقق الخ) اعلم ان المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد
على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقاً قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملازمة
واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله المحشي عنها وعند الكلام على جواب الخيال قال ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي
ذكرناه ومحصله ان شمول الملازمة لذكر البسمة قبل الابتداء مبني على أن معنى ملازمة الابتداء بهما ان المبتدي في الفعل
كان قد تلبس بالبسمة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة للملازمة الابتداء بالبسمة لا بالنسبة للملازمة للجنة لانه لا يمكن اعتبارها جزءاً
فان الملازمة عليه تكون حقيقية فانقل عنه من أنه لا حاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه
الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملازمة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي المدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين
يفني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الخيال بأن قوله بلا فصل لا حاجة اليه حيث ارتكبنا هذا التأويل
الذي لا مناص عنه بناء على أن الملازمة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تحرير كلام المدقق وهو مبني
على اعتبار الملازمة بالقياس الى المبتدي كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملازمة بالبسمة
فان تحقيقهما انما يكون بعدهما وقول المحشي لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملازمة بهما بالابتداء زيادة على عبارته لا حاجة اليه بعد
التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم نخل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

وقوع الملازمة بهما قبل الابتداء معنى لكون الابتداء ملازمة لهما انتهى فبقية أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملازمة هي ملازمة المبدي فتأمل (قوله ولا يخفى إلخ) محصله أن كلام الخيال يدل على أن اتصال الشيء بأخر من غير تخلل ثالث من الملازمة وحيث أنه لا مانع منه كما علمت من كلام السيوطي فلا وجه إذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بأن قوله بلا فصل لقوله لا حاجة إليه وبعض الناظرين هنا تخطيط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه إلخ) أي يمكن تحرير كلام الخيال بغير ما ذكره المدقق بحيث يكون الملازمة معناها المصاحبة بأن يراد من الآن في قوله فيكون أن الابتداء إلخ الزمان من استعمال اسم الجزء في الكل بناء على أن الزمان مركب من الأجزاء كما صرح به الحاشي هنا والتحقيق أن الآن حد مشترك بين أجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من التزوم وأما كان زمان لا ابتداء زمان التلبس بهما لأن الآن ابتداء أن التلبس بهما جزء الجملة وهو متصل بأن التلبس بأخر البسمة الذي يعتبر تليها فإذا اعتبرنا هذين الآنين جزئي زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معنى للمصاحبة إلا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذي فيه الابتداء) قبل لقائل أن يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آتى على أن هذا القول منافي لقوله لأن الآن ابتداء الذي هو بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ذلك القول صريح في أن الابتداء آتى انتهى وقبلة أن اعتبار الشيء الآن زمانياً بمعنى واقعته في زمان لا يتغير كونه لا يتغير كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقبلة ومعه وأما الثاني لكونه (٤١) آتياً أن يكون زمانياً بمعنى انطباق

الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به (قوله لكن قوله ثم إلخ يأتي إلخ) أما أولاً فلما ذكره في توجيهه بأنه مما ذكره المدقق من أنه يدل على أن الملازمة قسمان أحدهما الاتصال من غير فاصل ولا

وقع حال كون المبدي بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما وإن كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله ثم وقوع الابتداء بالشيء إلى آخره يأتي عن هذا التوجيه فإنه يدل على أن الاتصال قسم من الملازمة ويمكن أن يوجه كلام الحاشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بأن المراد بقوله أن الابتداء أن التلبس بهما أن زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا أن الآن ابتداء الذي هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذي هو أن التلبس بالحرف الأخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذلك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله ثم إلخ يأتي عن هذا التوجيه أيضاً (قوله الظاهر أن الباء صلة التوحد) يعني أن الباء في قوله بجلال ذاته آله لا يصلح معنى التوحد إليه والجار والمجرور ظرف لقوسوا كان

(٦ - خواشي المقائد أول)

وأما ثانياً فلأن كلام الخيال صريح في جعل ذكر البسمة قبل الابتداء بلا فاصل ملازمة للابتداء ولا معنى لكون الشيء قبل آخر إلا أن المتقدم زماناً بغير زمان اللاحق ضرورة التنازع بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد الأهم لا بتكلف بيد وللإشارة إلى أن الإباء هنا من جتين ترك التعرض لبيان (قوله يعني أن الباء في قوله إلخ) اعلم أن لفظة الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعنى الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهبت يزيد أو دل على خصوصية كالاستعلاء في على والتجاوز في عن والظرفية والملازمة والاتصال إلى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا وهو الحرف المتحضر للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملازمة والاستعلاء مثلاً وإذا أطلقت الصلة في مقابلة الملازمة مثلاً أريد منها المعنى للأخير ومقتضاه أن تكون هنا الحرف التعدية وثلاً كان هذا مخالفاً لما نشر به عبارة الحاشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الأول ظرفية احتاج إلى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ما قبل به الملازمة وهي ما يوصل معنى الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملازمة كالظرفية أو تمحضت لمعنى التعدية وهذا المعنى أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره أن المراد من الصلة هنا معناها التتوي كما أشار إليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء إذا ربطته به وبهذا ظهر سر قوله يعني وأن دفع عنه ما قبل لا يصح كون الباء للظرفية حين كونها للاتصال الذي هو معنى التعدية إذ تنابر المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهى فلان بناء على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا انما اجيبه عن هذا القيل من أن مراد الحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لنواً لاحقاً كونها للإيصال فيكون هذا توجيهاً آخر لعبارة الشارح غير ماذكرة الخيال من بناء الفاسد على مثله (قوله كما يشعر به عبارة الحشي) أي عبارته المتقولة عنه فيما سباني حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معنى الإلصاق أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الإلصاق انتهى فإنه يفيد أن المعنى الأول في المتقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعنى الثاني هو الأول وعبارة بعضهم ثم إن باء الصلة هنا بمعنى في على ما أشار إليه فيما نقل عنه انتهى وهي مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة الحشي ليس إلا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم أنه لا إشعار لهذا القول حين كون الباء للإيصال والتعدية بكونها للظرفية بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للإيصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية انتهى فإنه مبني على أن مراده عبارة الحشي في قوله فمعنى التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانتما ندعي الإشعار وهو الدلالة الخفية لا الظهور فضلاً عن اللزوم ولا خفاء أن المتبادر في مقام بيان المعنى أن يكون مطابقاً حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة في موقع الباء كان مشعراً بأنها للظرفية (قوله أو للإلصاق) أراد به معنى التعدية المحضة كما في ذهبت زيد وسطرت بعمرو بناء على ما قيل إن الإلصاق معنى لا يفتارق الباء في جميع موارد ما فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معنى المصاحبة أعني ارتباط أحد المفعولين بالمرحور في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشترت الفرس بسرجه أم لا كما في مررت بزيد فإن زيدا ليس بمار فإنه بهذا المعنى معنى باء الملابسة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الخيال (٤٢)

لاحتمال الملابسة لان
صيفة التفضل عليه لا يحتاج
الى تكلف اذ هي عليه

بمعنى الاستعمال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة
غيره له فيه وانت خير بان الاحتمال الثاني يمكن ان نحمل فيه صيغة التفضل على معنى الطلب ولذا قال الحشي المدقق وأعلم أنه
قد يكون التفضل بمعنى القلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو
أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاه ايها ذاتا فالاحتمالان سواء فالأولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفاً لنواً متعلقة
بالمذكور بخلافها على الثاني فإن قلت يرجح الاحتمال الأول أيضاً مان إضافة الجلال عليه فتحتمل الوجهين وفي الاحتمال الثاني فائدة
الرد على المعزلة بخلاف احتمال الملابسة ولذا لم يتعرض له الحشي الخيال فيما سباني لأن في قولك المتوحد حال كونه ملابساً للذات
الجليلة ملابسة الشيء لنفسه قلت ممنوع فإن التفسير الاعتباري كاف في الملابسة بأن يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها
بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعزلة
حاضرة على الاحتمال الثاني أيضاً فإن معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهي أن كانت بمعنى عدم وجود التفسير
ذاتاً وصفة فضلاً فظاهر وإن كانت بمعنى عدم انقسام الذات أفادت الرد لزوماً لأن مذهب المعزلة يستلزم انقسام الذات كما بين
في موضعه سلمنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح بانصافه تعالى بجميع الصفات فإن المتوحد فيه الانصاف
بالوحدة وقولنا ملابساً بجلال الذات فيه الانصاف بصفات الجلوب التي هي معنى الجلال وكما صفاته فيه الانصاف بالصفات الثبوتية
بخلاف الاحتمال الأول فإن منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليلة فإن قلت إذا كان للوحدة معنيان عدم شركة
الغير وعدم التهمة فلم اتصر الخيال في البيان على الأول قلت لا طراده على احتمال إضافة بخلاف المعنى الثاني فإنه وإن صح اعتباره
في إضافة الصفة إلى الموصوف ويحصل الرد لزوماً كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الأول إذ جلال الذات سواء كان بمعنى
العظمة أو بمعنى سلب صفات النفس فيه الانصاف إذا ما به العظمة منقسم وصفات النفس متعددة فيتمدد سلبها

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت إشارة إلى أنه المراد من الضرورة كسباً في وفي هذا إشارة إلى أن الاحتمال الثاني كما قابل الأول بما سيذكره من اعتبار الملازمة وعدمها ولغوية الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الأول وفيه الملاحظة دون الوجود إشارة إلى أنهما لا زمان للاحتمال الأول لأن من انفرد بجلال الذات أو الذات الجلية يلزم أن يكون واجب الوجود ألا يكون الغير مدخل في انفراجه بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وإن أمكن اعتبارها ولم يقل وإن أمكن اعتبارها من وجهه أن التوحد بالجلال وإن أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني المخلوقين وقوله لأنه خلاف الاستعمال علة لنفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعل هذا فيه رد الخ) اعلم أن من نفي الاحوال يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لا مرزائد عليه وهو مذهب الأشعري وأبي الحسين البصري فلهما قالوا المخالفة بين كل شخصين موجودين انتهى بالذات فليس بين أفراد الإنسان مثلاً اشتراك إلا في الأسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن أثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وأمام الحرمين قالوا إن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحياة والعالية والقدرة التامة وزاد أبو هاشم الأستاذ بمخالفة خاصة موجبة هذه الأربعة أعني الإلهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تنقسم إلى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه وأيضاً فتنحيز بالذات مع التردد في الخصوصيات من كونه واجباً أو ممكناً جوهرراً أو عرضاً وأيضاً قولنا المعلوم إما ذات أو صفة حصر عقل فلولاً أن المفهوم من الذات

الذات المنفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وإن أمكن اعتبارها لأنه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلة الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها هنا أيضاً (قوله أو الذات الجلية على نهج الخ) أي يكون إضافة الجلال إلى الذات إضافة الصفة إلى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعل هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا إن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وإنما الامتياز بالأحوال والأوصاف انتهى قال بعض الفضلاء

شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نقاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضاً أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لمخالفة بالثمين فلن المشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعيين وتشخص حتى تمتاز به هويتها ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف اللزومات وهذا الدليل هو المشار إليه بجمل الإضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه أنه إذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكمال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بأفراجه ذاته من جوة جلال ذاته وكمال صفاته فاضيف الجلال إلى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل التوحد بذاته فإنه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقاً أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول إليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يستبر في الاحتمال الأول قائمة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يحظر بالبال أن ما ذهب إليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب إليه الصونية من وحدة الوجود في الكل وأنسابه على هياكل الموجودات وإنما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالحيالي أشار إلى الرد عليهم بأن ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجوداً وأوصافاً فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والافكيك يتصور من عاقل أنه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها إلى بعض وذلك محال قطعاً انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) عطيت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أي الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراخ (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ورأده الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على تقي المشاركة في الماهية لو أراد من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة بالتوحد فيه لا ينفي للمشاركة في الماهية نظير ما قاله من أثبتت المشاركة في قوله تعالى ليس كمثل شيء من أنه لثني المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لا معنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن تقي المشاركة في الذات الشخصية ضروري لكل شخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلام ذكره في مقام المدح الذي يناسب ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالممدوح وهذا الاعتراض وإن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات الشخصية أعني ما يكون مما تلاها في أخص الأوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينفي المشاركة في الماهية الكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثل شيء أو أن المراد من تقي المشاركة في الذات الشخصية تقي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل حيت ولا شك أن كلا من المعنيين أسس بمقام المدح لكن ورود أدل دليل على أن المتبادر من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية إذ لا يحتاج عليه إلى أحدهذين الاعتبارين وبكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية الكلية ويتم الرد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أي يكون للملازمة فاعل الخ) يريد أن المراد من باء الملازمة الدالة على (٤٤)

العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزيد لا مثل اشتريت الفرس بـسـرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصاً وإنما هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجلية الماهية الكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه إذ كل أحد مستقل ومفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله ويحتمل أن يكون للملازمة) أي يكون للملازمة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا بإضالته إليه والجواب بالجرور ظرف مستقر حال عن ضمير التوحد حينئذ معنى التوحد بجلال الذات المنتصف بالوحدة حال كونه ملتبساً بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى الصلة إيصال الفعل إلى مدخول الباء ومعنى الملازمة تلبس فاعله به وأنه على الأول ظرف لقو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهور وجه التقابل بين التوجيهين وأدفع ما قال الفاضل الخشي من أنه بقي هنا بحث وهو أن الباء لما جعلت للملازمة ينبغي أن يكون للملازمة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم يجعل فلا يحسن جعلها للملازمة قسمياً لكونها

جمله حالاً من الضمير لأن باء الملازمة بالمعنى المتقدم لارتباط الفاعل بالجرور لا الفعل به والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها وقوله المنتصف بالوحدة أي ذاتاً وصفة وفلاً كما أشرنا إليه (قوله وأدفع ما قال الفاضل الخشي الخ) هو المولى الخيالي أعني أن بعض التحويين اختار أن الملازمة معنى عام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالتصاق حقيقةً أو مجازياً فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والالتصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذي أورده الخيالي جارٍ على الرأي الأول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملازمة فالذي ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لقو أو متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالاً من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملازمة قسمياً لكونها صلة قوله فلا يحسن جعلها أي جعل كونها بتقدير المضاف وعبرة الخيالي فلا يحسن أن يجعل كونها للملازمة الخ ولك جعل قوله للملازمة حالاً من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وإنما قلنا ينبغي الخ جواباً عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق إنما يجري على ما ذهب إليه بعض التحويين من أن الحق أن الملازمة معنى عام فغيرنا ينبغي مراعاة ذلك القول وكان في التعبير دون التعبير يجب إشارة إلى الجواب عنه بأن يجري على الرأي الآخر فإن الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر أن الباء صلة الخ والثاني الالتصاق أي ارتباط أحد الممولين بالجرور في زمان العامل من غير إيصال معنى الفعل إلى الجرور ولا شك أن ملازمة ضمير التوحد بالجرور فرد من مطلق الالتصاق أعني ارتباط أحد الممولين بالجرور فيكون من قبيله وليس مغايراً له بمقابلة كونه

كلا انسان والفرس ولا شك ان الملازمة التي تكون من قبيل الالصاق هذا المعنى تثير الصلة بمعنى ارتباط التوحد بالحرور وتكون الباء على الاول نظرا مستقرا بخلافها على الثاني وفي التعبير بالناسب اشارة الى صحة جعل الباء سببية اولابنداء لسكنه غير مناسب كون التوحد ثابتا لله لذاته وبقرار كلامه على هذا الوجه يكون وافيا بالجواب الذي ذكره المحشي بخلاف ما توجه ويندفع عنه ما قيل أنت خير بأن ما ذكره بعيد بمرأجل عما احاطه اذ لا يخفى أنه لا يلزم من كون الملازمة من قبيل الالصاق أن يكون الباء للملازمة مطلقا سواء كان صلة أولا انتهى ولقد ذل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستسار عن سبب كون الملازمة شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب ان المناسب هو معنى الالصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالصاق ومعنى الملازمة من قبيل معنى الالصاق ينتج من الاول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملازمة فجعله نسبيا لهائس على ما ينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع وليس له مدخل في الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفا باردا بمجه من له أدنى مسكة فاسد اذا ما ذكره في البيان من قبيل الشكل الثاني وشرط اتاجه اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلفة الكبرى ولا يرتد الى الاول بعكس الكبرى اذ لا تمكس الاجزئية لا تصلح كبرى الشكل الاول هذا وقد ذكر بعض الحواشي ان قوله ويحتمل أن تكون للملازمة يحتمل أن يكون معطوفا على قوله يقال توحيد الخ بحسب المعنى لا على قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر ان الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذا من قولهم توحيد برأيه ويحتمل أن يكون الخ فعل هذا لا كلام في حسن التقابل انتهى وأنت خير بأن هذا مع بعده فان الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لأن المقابل محذوف برد عليه البحث بعينه فان الملازمة بالمعنى العام لا يناسب جعلها مقابلة للظرفية اذ الباء الظرفية باء الملازمة أيضا ولا يمكن أن يجاب عنه بما (٤٥) ذكره المحشي فان الباء عليه

صلة وإنما قلنا ينبغي أن يكون للملازمة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملازمة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى متابرا للالصاق (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان الباء للملازمة لا بد لاختيار صيغة الفعل من

من غير دلالة على الظرفية وحينئذ برد عليه ان قولهم توحيد فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملازمة بهذا المعنى فقصره على الظرفية تخصيص من غير تخصص وأن قول الخيالي فحينئذ صيغة الفعل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله اذ ما لهما واحد لا بالتأني فقط وهو ما سبب له المولى المحشي والله أعلم (قوله لا بد لاختيار صيغة الفعل الخ) جعل الفاء لتفريع كما سيصرح به ولم يجعلها المنصحة عن شرط مفدر والا لقال أي اذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة الفعل على تقدير الملازمة فصيغة الفعل على هذا التقدير الخ وأشار الى أن المفعول محذوف وهو وجوب نكتة لاختيار صيغة الفعل وأقيم قوله اما للصيرورة الخ مقامه لكونه مفصلا له وأن التفريع مبني على مقدمة معلومة وهي أن اختبار الباء في بعض الترا كيب التوحد بدلا عن الواحد مع أنه أخصر منه لا بدله من نكتة ان قلت كما أنه لا بد لاختيار صيغة الفعل من نكتة على تقدير الملازمة كذلك على تقدير الصلة فاختص هذا التفريع باحتمال الملازمة قلت لما كان بيان المحشي للاحتمال الاول وافيا ببيان النكتة أعني كون صيغة الفعل عليه لاطلب كما تقدم شرحه لم يحتج الى التفريع عليه وهذه النكتة وان أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضا كما تقدمت الاشارة اليه لكن أراد الخيالي رحمه الله تعالى بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الاول أعني الثبوت بدون صنع أو الكمال لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما قل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير الخ لا يقال بيان النكتة إنما يحتاج اليه على الاحتمالين لو لم تستعمل صيغة فعل بمعنى فعل وليس كذلك فانه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أفعلت البيع بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استفعلت بمعنى قل استعملت ففعل بمعنى فعل ونحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قل ونحو تطهرت المرأة بمعنى طهرت أي انقطع دمها وانغسلت من الحيض وغيره ويقال تطهرت بمعنى كف عن الأم وتوحد بمعنى وحد كعلم وكرم أي بقي مفردا ورجل متوحد بمعنى مفرد والله الا واحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدانية كما يستفاد هذا كله من القاموس وان لم يذكر صاحب الشافية أن فعل يأتي بمعنى فعل ففي الرضي اعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي

الغالب فيها وبما يمكن ضبطه وقد يحىء كل واحد منها لمكان آخر كثيرة لا تضبط لانا قول قال الرضى لابد في أقال من البيع وأقلية من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهنزة عبثا. فإذا قيل مثلا أن أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وإنما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير للمعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حديا انتهى وأنت بعد تدبرك ما تلونا تعلم أنه يصح أن تكون التكنة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير للمعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذي انصف جلال ذاته أو ذاته الجلية بالوحدة قطعا وفي الثاني الذي انصف ذاته بها كذلك مع ملازمة جلال الذات وربما يشير الى هذه التكنة في الاحتمال الاول قول الخيال في معنى التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون التكنة فيها هو الطلب وتقديم شرحه فقول الخيال في الثاني اما للضرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل مجرد التمثيل وآثره لماعلمت من أن غرضه بيان ما يمتاز به الاحتمال الثاني لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره المحشى سابقا من أن الاحتمال الثاني في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قوله فيشذ صيغة التفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملازمة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يحىء بمعنى الضرورة بصنع وهو ما ذكره في الشافية بقوله وقيل لمطابقة فعل نحو كسره فكسر وقد يحىء للتكلف نحو تشجيع ونحوها لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازا ثم قال والعجب من الخيال لم يحمل التفعل على معنى الاستعمال نحو تكبير وتغظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلان تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملازمة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الضرورة (٤٦) يصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل

والذات غير الجلال لا بمعنى
النبرية المصطلحة عند
الا شاعرة وهو امكان

نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعيل أعني التوحد اما بمعنى الضرورة بدون صنع كما في نحجر في قولهم
نحجر الطين أي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الضرورة ان كان هو الكون
والانصاف فلا اشكال في انصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحريكه عنه

الاتكاف بل بمعنى النبرية القوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية
يحتاج الى ما ذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفرع بالملازمة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لاخفاء فيه وعدم
صحة اعتبار الضرورة بصنع أو التكلف لا يوجب لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الخيال ما قال نكان الواجب أن يقول اما
للضرورة بدون صنع واما للكمال كما لا يخفى وعلى تسليبه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعل على معنى الاستعمال توضيح
الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفرع بالثاني لمعرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة
ما ذكره المولى المحشى من أن التفرع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في نحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى
أن قوله المحتج كقولهم نحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصفة الواقعة في نحجر الواقع في قولهم نحجر الطين فإني في
قوله كما في نحجر واقية على الصفة وقوله بحسب الظاهر أي سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله
نحمر المصير وتخللت الحر اولا كما في توحيد الله وقصد بهذا دفع ما قاله المحشى المدقق لعل معنى كون التفعل للضرورة بدون
صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لانه عدم الصنع لازم فيه كيف ونحجر الطين فصنع من الله تعالى انتهى وعمله أن
المراد للمعنى الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الضرورة الى قوله ففي اختيار) منقول عن الخيال والمعنى الاول في التردد
مجازي للضرورة وحقيقتها المعنى الثاني كما صرح به المدقق وحاصله أن أر بدمن الضرورة في قولنا للضرورة بدون صنع مطلق
الكون والانصاف مجازا لملاقة الاطلاق والتفديد كان معنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله
والتجاوز عما هو في لفظ الضرورة الواقع في اليان وان حملت الضرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من
حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعل للسند اليه تعالى ولفظ الضرورة على حاله
ان قلت الضرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا التردد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فمنوع تأمله فانه تقيس (قوله اشارة الى ان انصافه الخ) عبر هنا وفيما سياتي بالاشارة للدلالة على ان المعنى الذي اشار به المتوحد عن الواحد لم يدل عليه بصرح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بصد قوله من ذاته للدلالة على ان المعنى الاشاري عديم مدخلة الغير وأما ان الوحدة من الذات فلانه الواقع و يصح ان يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على ان اقادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلة الغير وأما ان الوحدة من الذات فيسمونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيديا قبله (قوله أي اختاره على كافة الخ) أي أراد حصول التورع ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين فعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتغافل * قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من نفسي الغفلة التي هي أصل تغافلت فتغافل على هذا لا يهاكم الامر على من تخالطه وترى من نفسك ما ليس بك منه شيء أصلا وأما فعل في معنى التكلف نحو نحمل ونحرق فلي غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ليهامك على غيره ان ذلك فيه وفي تغافل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس ان ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله وهذا محال في ذاته الخ) أشار به الى ان ضير استحالة يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافا لما جرى عليه الحلبي كما سياتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب ان يحمل على لازمه الخ) حاصله ان معنى هيئة فعل مطابقة هو التكلف (٤٧) والمغااة وهو يستلزم ان يكون

الفعل الذي هو مدلول
المادة ككلا في الغالب
ليكون كاله باعنا على المغااة
وان كان من غير الغالب
قد لا يكون فيه كمال بل
يكون من الافعال العادية

لاستحالة على الله تعالى في اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان انصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أي اما ان تكون صيغة الفعل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه أعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال في اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى انصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به قل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يبدء بأرباب اللفظة معنى مستقلا

نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضغفاء فليس المراد اللزوم المنطقي أعني امتناع الاتكالك بل التبعة في الجملة فملانة الجواز لزومية الكمال وفي المنقول عن الخيال توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد ان الملازمة الملزومية ومراد التبعية في الجملة فلا يتوجه عليه النقص بكماله تعالى (قوله المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم ان المذكور في كلامهم من معاني تفعل انه لطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعته فقطع أو للنسبة نحو قيسته تنفيس وزرته فنزله ونمته تنسم أي نسبته الى قيس ونزار ونجم فانسب أو للتعبية نحو علمته فتعلم والتكلف نحو تشجع ونحلم وللانحداد نحو تردى الثوب ونوسد الحجر وللتجنب نحو قائم ومخرج أي تجنب الأثم والمخرج وللعمل المتكرر في مهلة نحو نجرت الماء أي شربته جرعة بعد جرعة وللمنى استعمل أعني الطلب نحو تجزئه أي طلبت تجزئه أي حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمت أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أي اعتقد في نفسه انها كبيرة قال الرضي والأغلب في فعل معنى صبرورة الشيء فا أصله كآهل وتأنم وتأسف وتواصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يحوي لصبرورة الشيء نفس أصله نحو زبب الغيب أي صار زيبا مثله تحمر الصبر ونخلت الحمر وبالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صبرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتى قيل نله لم يشهد بصحته قل ولا دل عليه استعمال ونحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجرا نعم في غاموس نحجر انخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء نحجر الماء ونحجر المادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على عمل وتدرج فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو نجرت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قيلل نحجر الماء والمادة على أن في المصباح تكون مطاوع كونه تكون فتكون من المعنى المذكور أولا في كلامهم وفيه تولد شيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخيال بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيه محبة

استعمال تعقل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لأنهم يحددون ذكر المعاني الخفية
 إذ لا سبيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم
 تذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على
 ما في بعض شروح الشائبة معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمآلاته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفا بالفعل بصنع
 منه وبلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع
 من الفاعل أيضا فحصل المعنى الأول وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف على ما قبل
 هذا المثال في حواشيه على الكشاف فيحصل ما وقع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادرا وما يؤيده قول الفقهاء وإذا انحلت
 الحجرة ظهرت بر بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخلة الغير ويمكن أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد وتقرر المقام
 على هذا الوجه يدفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة
 المتبادرة وقد علمنا والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي
 مناسق التمثيل للاستدلال فلا يضره احتمال معنى آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك أن معنى قوله للصيرورة بدون صنع
 أي لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وأنه قال ومنه التكون والتولد لم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا
 المعنى فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحشي كما سيوضح لك ويد التبا والتي فيه نظر فانتظر (قوله) وأما قابله به هنا (الح)
 هذا هو الدافع للقول الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة الح حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب
 أن يقتصر على معنى التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الكمال ومحصل الدفع أنه جمل

معنى الصيرورة مقابلا معنى	وأما قابله به هنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه
التكلف ولم يذكره مفرما	الصيرورة ليست معنى الفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية
عليه لأنه اعتبر فيه عدم الصنع	إن الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال فاستعمل صيغه
من الفاعل فلا يجامع معنى	التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشائبة

ولذا
 التكلف إذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيدا عنه تمام
 البعد فكانه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واعتبر بعضهم بظاهر قوله لأن
 فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئيا للتكلف إذ هو حصول الفعل مع مشقة
 وتعب سواء كان بصنع أو بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروع وجزئياته انتهى وهو قلند
 فإن الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن
 يكون جزئيا منه تدبر فيه دفع لما قيل الح علت يحصل الفعل ودفعه (قوله) ولعل وجه الفرعية (الح) محصله أن التكلف بمآلاته
 الفاعل أمر لم يكن حاصلًا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله فاستعملنا
 صيغة في ذلك اللازم مطلقا سواء كان بدون صنع أو به لعلاقة الملزومية ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع لعلاقة الإطلاق
 والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولولم تعتبر الاستعمال في مطلق الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازاً بمرتين وغير خاف
 عليك أنه لا وجه حينئذ لجعل المعنى الأول متفرعا على خصوص معنى التكلف إذ كثير من معاني الفعل متجددة تستلزم صيرورة
 الفاعل من حال إلى آخر ويلوح منه أن استعمال تعقل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد
 أن لم يكن باطلا وعبارة الرضي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي وحينئذ قلت شعري لم لم يجعل المعنى الأول من فروع
 مطلق الصيرورة بدلا من تكلف التكلف فالمناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقا أي
 غير مفيد بكونه من حال إلى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الح انتهى نعم
 لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر (قوله) وهو الأغلب (الح) أي معنى الصيرورة مطلقا

هو الاغلب في استعمال صفة قتل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في قتل معنى صيرورة الخ فما قبل أي في استعماله
 صفة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذاك اصل الفعل المستند اليه
 نحو تاهل وتاهل أو صيرورة نفس أصله نحو ترب ونحمر وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول تقدير (قوله ولنا
 قدم الخ) قال مولانا خالد أي انفيه في الاستعمال قدمه مع ان فرعيه تقتضي تأخير لكن الحصر المقصود من تقديم الجار
 والجور منوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعال من ذاته بلا دخل أحد وهو معنى يلين ملام
 لقام الحد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أي بما وجهنا به الفرعية برفع تردد المدقق اذ ينبغي
 بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق واما بمعنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقق كريد مرفوع والفاعل
 مرفوع ولا يصلح شيء منها هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه قرعه وترتبه عليه واما
 عدل المحنني عن هذا الجواب الى ما قاله لم يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف
 بصنع منشا للصيرورة بدون صنع فما قيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية للمعتبر في المعنى الاول من فروع التكلف
 وكذا ما قيل وجه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح قتأمل ثم اعلم ان المحقق ان رضي قال وليست هذه
 الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف أطرف وفي نصر أنصر ولما نرد على الاخفش في قياس اظن
 وأحب وأخل على أعلم وأرى وكذا لا تقول نصر ولا دخل بالتضيق وكذا في غير ذلك من الابواب بل يحتاج في كل باب
 الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله في المعنى المعين فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه
 الذي هو القتل مثلاً فليس لك ان تستعمل أذهب بمعنى أزال (٤٩) الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك

انتهى وهو صريح في أن
 دعوى استعمال توحد
 ونحجر وتكون وقوله
 في الصيرورة بدون صنع

ولنا قدم المحنني هذا التوجيه لكن اعتبر معها هنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة
 في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا بحثت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحنني
 المدقق في أن كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحيد بجلال القات
 الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملازمة وصيغة التوحيد للصيرورة (أي

(٧ - حواشي المفاتيح أول)

واستعمال توحد في معنى التكاليف بطريق الفرعية فيها
 عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد تلك الصيغة في معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أو على
 مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أو وضع صيغة قتل في أي مادة كانت على
 معنى التكلف وتبوت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحد مجبؤه مرادف وحد
 كلم وكرم بقى واحداً ويقال توحد بالربوبية وبأية انفراد والبه التوحد ذو الوحدانية وتوحد الله بمصنعه عصمه بنفسه ولم
 يكله الى غيره هذا ما ذكره صاحب الفاموس والاساس وغيرها والمعروف في تكونه انه مطارع كون وفي قوله معنى نشأ والمنبأ
 من نحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خوط
 الفتاد ولعل هذا مصداق ما قيل وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل يحلم الحلم أي بلغ أقصى جهده في فعل الحلم ليقيد
 ضرباً من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملازمة من ضيق الوطن في سرقة اللبنة انتهى ومن هنا يتكف عليك أن
 ما ذكره المحنني المدقق وتقدم به من أن التفضل يحى بمعنى الاستعمال أي الطلب نحو تكبر وتمظم وفيما نحن فيه يجوز
 أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاه ايها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعنى
 الطلب بطريق قياسه على تكبر وتمظم اذ لم يذكر من معاني توحد الطلب وقولهم في توحد يرأيه معناه انفراد واستقل لا يدل
 على معنى الطلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملازمة ان
 يكون التوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره المحنني الصام أو بمعنى ذى الوحدانية وهذا ما وعدناك من البحث نخذه وكن من
 الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون الباء الخ) يريد أن قوله يعني التوحد الخ مفرع على احتمالي صيغة التفضل على ترتيب

اللف قوله الانصاف بالوحدة الذاتية محمول معنى الفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكمال محمول معناه على تقدير التكلف وفي تقريره إشارة إلى أن قوله مع ملازمة جلال الذات راجع إلى المحصولين وإلى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا أنها من صفات الذات وقوله أعني الكون بيان للتوحد في قوله وصيغة التوحد ليحتمل على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أي في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لا كمالها على ما زعم تسدير (قوله وذلك لان الجلال عبارة الخ) حاصله ان المحشي قصر احتمال سيية الاله على تقدير الكمال لان الظاهر عليه أن تكون الاله سيياً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة الفعل وظاهر ان الوحدة وان كان لها كمال يضاف إلى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته إلى جلال الذات وكالصفات فان بأولية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبأجلتها بجلال الذات وكالصفات كالقدرة والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافاً لما يوحى به كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكالالصفات سيياً لكمال الوحدة ويندفع ما قيل ان سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح ان يكون الجلال وما عطف عليه أعني كمال الصفات سيياً لمعنى الفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السيية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال (٥٠) سيياً على الاحتمالين في صفة الفعل اذ برهان التوحد موقوف على

استحالة العجز عليه تعالى واتفاء الحدود وعموم قدرته وإرادته كما لا يخفى (قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية) قيل فيه انه اعتبر عدم مدخلة الغير في الوحدة الكاملة أيضا فنزل هذا المحذور بحري كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون التكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع ملازمة جلال الذات قل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الاله للسيية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الانصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هنا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه ان معنى قوله فحينئذ أي حين اذ قرر

فيه الا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة اعتباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملازمة بالمقيد بعدم مدخلة الغير تفسيرها على تقدير السيية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلة الغير في تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلة غير الذات والصفات لا بلا مدخلة غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكالالصفات وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلة الغير انتهى وهو مبني على أن قول المحشي وهي الوحدة في الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جلية الأمر فتدبره (قوله) قال الفاضل الحلبي الخ اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشي والفاضل الحلبي من وجوه الاول أن قول الحلبي فحينئذ صفة الفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال للملازمة فقط فتقديره حين اذ جعلت الاله للملازمة وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ما ذكره بقوله أي حين اذ قرر انه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي اما للصيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي المذكور على أنه معنى حقيقى لصيغة الفعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فإنه معنى مراد من الفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحالة على مختار المحشي يعود إلى التكلف بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله ولما استحالة حمل صيغة الفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع اما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي يجوز أن يكون الخ الاول فقط الخامس أن قوله فمعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعني الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فيسمى الكمال كما ذكره في قوله واذا كانت صيغة

التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فعني التوحيد الخ السادس أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى بمحصله الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محمولة على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فإن الاول محمولة على أن تكون الباء صلة والثاني محمولة على أن تكون للملازمة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملازمة جلال الذات مرتبط بالمحصولين على كلام المحشى وبالثاني فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله حيثئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال المحشى لبيان نكتة اختيار التوحيد دون الواحد ثم اعلم أن ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ المنقول عن الخيال فإنه نقل عنه في الاحتمال الاول عند قوله يقال توحد برأيه الخ مانعه ولا يفصد فيه معنى التكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها هنا انتهى وهو مريب في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعل معنى التكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملازمة أحد اعتبارين إما عدم مدخلية الغير وهو ما أفاده بقوله أما للصيرورة بدون صنع وإما التكاليف الخ فيكون قوله في حيثئذ الخ مرتبطا باحتمال الملازمة وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعل كما هو مريب ما نقل عنه أيضا توجيهها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة أن كان هو الكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال في اتصافه تعالى به وإن

أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملازمة فاعلم أن صيغة التفعل بحسب اللغة إما للصيرورة مع الصنع نحو قطعه تقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وإما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على التكمال كقابل في التكبر ونحوه فإن صيغة التفعل فيه التكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلا أنه إن أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الاتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاعلى الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فعني التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملازمة جلال الذات على تقدير

كان هو الكون مع الاتقال فلا بد من تحريره عنه لاستحالته على الله تعالى انتهى وتقدم شرحه وليست الصيرورة من المعاني الحقيقية الثبوتية كما هو مريب المنقول عن الخيال أيضا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعبه أرباب اللغة

مستقلا الخ ما ذكره المحشى وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا أن ضمير استحال يعود الى التكلف اذ هو المستحيل وإن معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الخيال في توجيه الشرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لملازمة ينبغي اذ كل كمال لا يحصل الا بالتكلف انتهى وحيث فقله فعني التوحيد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون يانا للاعتبارين على تقدير الملازمة المصرح بهما في المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية بمحصل معنى التوحيد على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محمولة على تقدير الكمال والكل على تقدير الملازمة فقوله مع ملازمة راجع للاحتمالين (قوله أما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم إنها للمطاوعة (قوله فلا أنه إن أريد معناه الحقيقي الخ) هذا التردد ان كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه ان صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حيثئذ حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يمتنع استعماله في شأنه تعالى وإن كان التردد في صيغة التفعل فهي على الاحتمال الثاني مجاز في معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة التفعل الى معنى الكمال صحيحا استعمالها في شأنه تعالى فليكن التجوز بها الى مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاعلى الحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الاول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لا يخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الحلبي وقد علمت وجه مخالفة لحواشيه ومعنى كونه تكلفاً محضاً أنه لا يدعى إليه حاجة (قوله لا وجه حينئذ الخ) أي حين إذ كان قوله حينئذ صفة الفعل مرتبطاً بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبني على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صفة الفعل عليه إلى تكلف وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه وإبـ الأول توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمد كونه بخلافه على الملازمة فيسحذوف وبالحمله فاسواء التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ الخ) حاصله أنه لا يتفرع على قرر كون الباء صلة أو للملازمة أن صفة الفعل ينقسم معناها التقوي الحقيقي إلى كذا وكذا إذ لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقاً لمعرفة الثاني ولا اشكال في التفرع على توجيه الحثي فإن الباء إذا كانت للملازمة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة أما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت أن المقصود بالتفرع وجوب التجوز بصفة الفعل إلى معنى مناسب وذكر المعاني الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كنت الباء صلة أو للملازمة فلا بد لصيغة الفعل من معنى به يصح استعماله في شأنه تعالى قلت لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملازمة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يتفرع على مجرد نسبة التوحد إليه تعالى وإن لم تذكر معه الباء (٥٢) وبما ذكرنا ندفع ما قبل لا يخفى أنه إذ تعين كون الباء صلة أو للملازمة

يتفرع عليه أن المراد بصفة الفعل شيء مناسب لأحد معني الباء وهو منبصر في الصيرورة والتكلف إذ يتفرع عليهما لأعلى غيرهما من معاني صفة الفعل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين

أن نكون للملازمة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجه أنما أولاً فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ يأتي عنه الباء لا يخفى على ذي الفطنة إذ المناسب أن يقول وصيغة الفعل بدون التفرع وأما ثالثاً فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين إلى قوله ومنه التكون والتولد بصير مستدركاً إذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة الفعل أما للصيرورة وأما للتكلف بل غل على هذا التقدير لانا لانسم أن صيغة الفعل بحسب الاستعمال منبصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لبيان آخر أيضاً فتقيد بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما

الباء انتهى نعم لو جمعت الفاء مفصصة عن الشرط المقدر أعني إذا قرر أن الباء صلة أو للملازمة وازدت معرفة حال الصيغة فأعلم حينئذ أي حين قرر ذلك وأرادت أن صيغة فعل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضاً فأمل (قوله وأما ثالثاً فلأن الخ) خلاصته أن الحثي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثل وذكر المعنى المتفرع عليه أعني الكمال وأوضحه بقوله كما قيل في المنكر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهم به والكمال مراد قاهم بتوضيحه فمعنى الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعنى التقوي لما كان وجه تقيدها بقوله بدون صنع لحصول الفرض من بيان المعنى الأصلي لو لم يأت بالتقيد بل في ذكر التقيد ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطان الحصر فإن صيغة توحيد هنا يصح أن يكون معناها الانحياز مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استعمل ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع أن قلت فلتكن كلمة أما في الموضعين مع الجمع قلت ليس الفرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الأقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعنى الأصلي الاستدراك لإخلال الحصر ومخالفة الأسلوب وما قيل للاستدراك لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع عليها الكمال إذ الصيرورة بدون فعل الخالق تعالى وفعله لا يخلو عن قوة وكال فيستلزم الكمال انتهى فقيه أن الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بحال وإن كان هو الله تعالى وعلى تسليمه فالمراد من كمال الفعل ما بعده العرف كلاً والله قد يخفق الحسن والتيسير والخير والشر أي لك قد عرفت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع والتفصيل بين استحقاقه

في شأنه تعالى ولولا أنها بما يصح تفريع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وآت بعد هذا لا ينبغ عنك حال ما قبل لا خلل في الانحصار لان المراد أن صيغة الفعل المذكورة هنا منحصرة في الامرين لانطلق صيغة الفعل انتهى فتأمل (قوله وأما رابعا فلأنه الخ) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فسادهم نعم في جمل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا لبطالان ما ذهب اليه الحلبي (قوله وأما خامسا فلأنه الخ) حاصله أن قول الخيالي فغنى التوحد بجلال الذات الخ على ما قال الحلبي لبيان معنى الفعل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملازمة ففيه ذكر محصولين متغايرين كما هو قضية العطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لأنها فيها للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملازمة فيجب في هذا المقام التعرض لتشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملازمة مع التعرض لبيان معنى الصيغة والكل المذكور في محله من غير استطراد والحشى وإن لم يتعرض لمعنى الباء في المحصول الاول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر الى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له في هذا المقام فهلا استغنى الحشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون الملازمة وهذا بخلافه على توجيه المولى الحشى كما لا يخفى فاقبل أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرد اشارة الى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب أن الحشى الخيالي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج في ذلك انتهى لا يحصل له تقدير (قوله على أن يحمل قوله الاتصاف الخ) (٥٣) محصله أن الوحدة على تقدير الصلة

تكون متعديا الى المجرور
صفة له بخلافها على تقدير
الملازمة فإنها صفة للذات
لا للمجرور فلو كان
الامر كما قال الحلبي لوجب
أن يقال فغنى التوحد بجلال

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فغنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بل رد غاية البرودة ثم قال وأما حملها بنحوها على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريد عن

الذات اتصاف بجلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها اذ لا يصح حمله على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لأن قوله أو الكلمة مع ملازمة جلال الذات لا يستقيم عليه وأيضا في عطف قوله أو الكلمة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المنايزة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الاول وكاملة في الثاني وهو انما يتم على ما اختاره الحشى وأما على ما قال الحلبي فغنى الكمال ملحوظ في المحصولين اذ هو معنى صيغة الفعل وكذا معنى الذاتية أن جعل الكمال متفرعا على معنى الصيرورة بدون صنع فان جعل متفرعا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الاول ليكون مرجع مقابله للمحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الاول أيضا ليكون معنى الصيغة في المحصولين ثم انفعال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الاول دون الثاني مع أنها سواء في الاعتبار وعدمه يكون بروداً للقاية فاقبل ليس قول الخيالي الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة الفعل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الناضل الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا يرودة في ذلك انتهى من مفاسد قلة التدبر (قوله ثم قال وأما حملها) أى صيغة الفعل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فان لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع فغنى اطلاقه عدم اعتبار الصنع والانتقال من حال الى آخر وإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فغنى عدم اعتبار الانتقال فقط وأما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لاضرورة في عدم اعتباره وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف فغنى عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق الحصول

والانصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قيل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق وان دفع قول الحنفي وليت شعري ما وجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره قاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ما جرى عليه بعض الأصوليين مثل نجر الاسلام وأهل البيان على ان الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال في غير الموضوع له والجلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداها واحد الخ) حاصله ان الكون المطلق ان لوحظ قرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الوحدة معناها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومعد كل نقصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فحال المنهين التلازم ولم يتعرض لأيجاد المؤدى على تقدير قرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضى فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته مؤداها واحد ولبعد مرمى كلام الحنفي أخطأه سهم بعض الناظرين فقال ما قال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت ما فيه وبقرير هذا المقام على هذا الوجه ينجلي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم) (٥٤) ان الاحتمالات هنا الخ) أى في قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات

ان فيه اضافتين اضافة بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداها واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للتعبير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للتعبير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه محاذ بذكر الملزوم واردة اللازم تأمل (قوله الاولى تكون الضمير لله الخ) اعلم ان الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للشيء وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من

ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذي اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بثنائه اذ هو بمناء تفسير له وفي

العصام ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعني ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا ينشأ تكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها في قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهي صلة بين العامل ومفعوله وليس المراد ان الإضافة على معنى من كافى قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الإضافة بمناء هي البيانية كما صرحوا به لا التبعية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى كيف وان الإضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المشبهة في الإضافة ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولا تبعية بل هي لا بداء الغاية فالإضافة لامية لا دني ملاية أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية صح ان تكون معنوية على معنى اللام أى المرتفع الذي هو من جنس الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار التكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول وادف لفظية وان قصد تقدير حرف من حروف متبصرة في الإضافة فمعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتنسج دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعني الدوال فاضائها الى ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته واما معنوية أى الدوال المتعلقة به وهذا التعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو ضمن الهيامه تعالى بها الى التي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على

أمر من أموره كالنبوة أو التي لها به تعلق أما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه
 ملهماً ولا يشكل على بعض هذه الاحتمالات أن الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوال على أمر
 من أموره تعالى لأن المعجزة من حيث أنها فصل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث أنها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة
 عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها إلى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضاً إلى الأنبياء بكونها مؤيدة فأنك التنبؤان أما متحدثان
 بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعقول أولاً يقصد بهما ذلك أو مختلفان فهذه أربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وإن
 أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها فارجع إلى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو إضافة الصفة إلخ) هي كإضافة
 الموصوف إلى الصفة من قيل الإضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الإضافة وبعدها ومع هذا يكتب المضاف التعريف
 أنضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة وإخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الأولى
 ومنهما البصريون بتأويل الأولى بأنها على معنى من والثانية على معنى اللام كيوم الاحد (قوله فإن الحجة إنما يقال باعتبار إلخ)
 توجيه تفسيره الحجج بالمعجزات مع أن الحجج أهم وحاصله أن الحجة يقال باعتبار الغلبة فلها إسمار بالمعجزة التي يراعي فيها معجز
 الخصوم عن معارضتها فهو من استمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين أنه دفع لما قبل أن رجوع الضمير إلى الله تعالى
 ركبك في المعنى لأن إضافة المشتق وما في معناه إنما هي باعتبار المقوم للمضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد لحجج الله تعالى أي
 الدالة على ألوهيته والمقصود أنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيحمل الكلام ولا يتضح الترام قال وحاصل
 الدفع أن الحجة إنما يقال باعتبار الغلبة على الخصم والمحاصرة إنما هي مع (٥٥) الرسول لأمع الله فيكون المراد

بجميع الله المعجزات
 التي أعطاها الأنبياء حين
 محاصرة الكفار معهم
 ونكذيتهم في دعوى النبوة
 انتهى وأنت خبير بأن
 الحجة إذا كان معناها ما ذكر

أو إضافة الصفة إلى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد أن آية نبينا أعظم من آيات بآثار
 الأنبياء إذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق
 الأنبياء فإن الحجة إنما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على أن
 الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الأصول فلو كان غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة لم
 يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع حجج الله تعالى أو بجميع الحجج الساطعة

وهي من قيل المشتق فحفظاً أن لا تنضاف إلا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة بحيث لم تنصف لواحد من هذه حصلت الركة
 كما دأب القائل ومجرد كون الحجة قال إلخ لا يبين من أدقاه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحنّي وإنما الذي
 يدفع هذا القيل أن يقال لا نعلم أن المشتق وما في معناه إنما يضاف باعتبار مفهومه إذ أمره دائر على اعتبار التكلم ولو سلمنا فلا
 مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك إليه فنذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه إلخ) هذا التفسير ناظر إلى
 الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى كما أن التفسير الأول ناظر إلى الاحتمال الأول وقوله بناء على أن الجمع إلخ يان
 لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك أن التفسير الأول موقوف أيضاً على مقدمة أخرى وهي أن
 إضافة الساطع إلى الحجج إضافة لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فأنه لو معنوية على معنى لام الاختصاص بصير
 المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي أن يكون هناك بساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لو ادعى
 المحصر بوجهل أل في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمجمة مقام المدح أقاد أعظمية آيته عليه السلام على ما فيه كما تبين لك وبهذا
 تعلم حال بعض الاحتمالين المزبدن على كلام المحنّي (قوله فلو كان غير نبينا إلخ) محصلة لو كان غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على
 جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيداً بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الأول أو لم يكن
 مؤيداً بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما تنصت العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولاً إذ يصير المعنى إلخ إشارة إلى وجه
 المقدمة الاستثنائية على كل من التفسيرين وأنت خير بأن هذه الملازمة غير بينة ولا بينة أخري موقوفة على أن ما يكون معجزة
 نبي يمتنع أن يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القتاد فلتن قلت أن المعجزة هي الأمر الخارق المقرون بالتحدي وعدم

المعارضة فلو كانت معجزة نبي معجزة لاخر لتحقت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ليس بنبي واما من بني آخر فلا امتناع انتهى فجوز ان يكون ما يؤيده نبينا مؤيداً به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى * ان قلت لا نسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالحدى وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يبين ان مثل احياء الموتى تصدبه صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة المتنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلباً للملازمة المبينة على تلك المقدمة لكن قول ان الدليل غير تام للتريب اذ غاية ما أقاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أبديناك وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر أبدي مجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيراً ما يباين حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخبالي بمجرد دعوى الحصر بمحمل ال في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آيته أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آيته أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلاً ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على البوة تلك السواطع اجمعاً وانفراداً وبينين لك أيضاً ما ذكرنا عدم صحة التمسك في (٥٦) توجيهه بما قبل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع	لكن عبارة الحشى ناظرة الى التبرير الاول اعني كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واطافة الساطع
حجج الله تعالى فيفيد	الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير
الاعظمية اذ اجمع أعظم	محمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك
الجميع وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آيته لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان الاضافة لضمير الله كفاية فائدة الله وبنت الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي أعظمية آيته وهو ضعيف اذ الاضافة حينئذ تدل على عظمة آيته عليه السلام في حد ذاتها لا على أعظمتها من آيات سائر الانبياء كالايجافى على من ذاق حلالة مزاياء المربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من الاضافة هنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لوصح هذا الاعتبار اصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وينضح لك انه لم يصب كذا الحقيقة في هذا المقام غير الحشى المدقق والدلم لله (قوله لكن عبارة الحشى الخ) لما كان قول الحشى السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الخ ثم ايضاحه على كل من التقديرين يوم استواء تطبيق عبارة الحشى على كل من التقديرين حيث ذكرها حينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخبالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجوز على كل من التقديرين غاية انه عبر عن الجنس بالمفرد نظراً الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مرادها الجنس أيضاً والسرفه ما افدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنع البصريون بخلاف اضافة الوصف للمعول فانه اتفاق فيكون التقدير الاول أرجح فلذلك ابرز العبارة على وقفه في الظاهر وبقرار كلامه على هذا الوجه يتدفع عنه ما عساه يقال ان صريحة هنا بان عبارة الحشى لا تنطبق الا على التقدير الاول يناقيه ذكرها بينها في تقرير التقديرين وايضا يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقاً للتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيد التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم أبدي جميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته أعظم ووجه اندفاعها ظاهر فتدبر (قوله ينبغي ان يحمل اضافة الخ) هذا الانباء بالقياس الى جعل الاضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من، والا فثل إضافة الصفة جعلها ياتية بمعنى من التي قيل بل هي أولى للاحقاق عليها وعدم إيهامها
 التخصيص مع أفادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بل نينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص
 لأفادت أن حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح بخلاف ما اعتبرت عليه على تقدير أن يكون الضمير له تعالى
 اذ هي فيه للتخصيص قطعا ثم إنه سيأتي في كلام الحنفي أولا وأخرا ما يدل على أن التمدح هنا لا يكون إلا بإجراء صفة لها اختصاص
 به صلى الله عليه وسلم ضرورة أن المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء وحينئذ فصفة المدح ان كانت كونه عليه
 السلام أيدي بحجج كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك
 تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركا بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة ما يدل على اختصاصه
 عليه السلام بذلك فواجه حكم الخيالي بأولوية الاحتمال الاول حينئذ اذ الاول أفاد التمدح بان آية عليه السلام أعظم من آيات
 سائر الانبياء عليهم السلام من غير فرض لسكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجمله فمما سواء في اظهار
 شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم
 السلام ثم ان العبارة لا تدل عليه بنفسه حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولى اذ أفاد التمدح واطهر الشرف بأمرين بخلاف
 الاول فبواحد منهما وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة الحنفي المدقق (قوله بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما إذا
 كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيجين (قوله بل لا مدح فيه) اضرب عن قوله فانه
 يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع ان يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ذلك ان تقول بل هو مستكره

يشع قال الخيالي فيما نقل
 عنه واتمالم تحمل الاضافة
 على ظاهرها لخلوها عن
 هذه الفائدة الجليلة مع
 ان التخصيص في الصدر
 والتعميم في الآخر باضافة

ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح
 اذ يصير المعنى المؤيد ساطع من جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما
 مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم
 عليه ولذلك فرع الحنفي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قيل
 أخلاق نيا ب

(٨ — حواشي العقائد أول) الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستشعره الذوق السليم انتهى قال المدقق اذ اضافة الحجج
 الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضا لان جميع كل شخص مؤيدة له البته مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة
 انتهى (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها
 بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج
 غيره فالانبياء ان كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كازعم الحنفي انما يكون بالصفات
 المختصة وان كانوا جميعا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أوتي حججا كلها
 سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتي المتفاوت في السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمحمل بمخلاف ما إذا
 تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم بأولعاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليلية فتخط في تقرير كلام الحنفي وآتى بما
 يحجه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب اللف هذا والمناسب التوجيه بان أفادة تفاوت الحجج وسطوع
 بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قيل أخلاق نيا ب) حمله الحنفي على معني أنه من قيل إضافة
 الصفة الى الموصوف أخذا بظاهر ما نقل عن الخيالي من يانه بقوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه
 انتهى وقال الحنفي المدقق معني كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب النحو انتهى ومراده من
 التأويل ان أخلاق نيا ب أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فآتى بما كان موصوفا وأضيف اليه
 على معنى من اليبانية أي أخلاق هي نيا ب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وآت لا يفيب عنده ان
 ملذكه المدقق هو الصواب فان المتقول عن الخيالي من قوله واتمالم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة

الحلح على يستقيم على ما فهمه المدقق فان المراد من مقابل الظاهر على ما فهمه الحشى ان لا تكون الاضافة من قيل اضافة الصفة الى الموصوف فيتوجه عليه المنع بانه لا يلزم عند عدم حمل الاضافة على انها اضافة الصفة الخلو عن تلك الفائدة وان يكون هناك تخصيص في الصدر ونعيم في الآخر فان الاضافة لو جعلت بيانية على معنى من لا يلزم شيء كما فيهاك نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ما قال المدقق يكون معناه انما جعلنا الاضافة على معنى من البيانية بالتأويل المذكور ولم نحصل على ظاهرها بان تكون من اضافة الوصف لمعوله أو على معنى اللام لخلوها بالح ولا نظر لكونها من اضافة الصفة لانها ليست ظاهرة ومنوعة عند البصريين وما قل عن الخيال من قوله فالله الحجاج الساطع الحى بان حاصل المعنى اذ يجعل الاضافة بيانية تكون الحجاج كلها سواطع وانما لم يقل الخيال فساطع حججه من قيل خاتم فضة مع انه اوضح كما لا يخفى لما أشار اليه المدقق من افادة ان الاضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بلى ان بعض الناظرين اعترض الخيال بان الاول ان يقول من قيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه ان ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الافصح فتظلمه مجرد قطيفة أولى اذ لم يرتكب فيه خلاف الافصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله) وبما ذكرنا تدفع ما قيل انه على تقرير ان يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا أعظم من الحلبي فان كان منشأ اعتراضه عدم فهم ان الاضافة للاستعراق كان يحصله ان المتفاد من تأييده بساطع حججه تعالى انه أيد بعض من الحجج ساطع سواء كانت الاضافة للصفة أو على معنى من وهذا لا ينافى ان يكون غيره من الانبياء عليهم السلام أبدوا بعض آخر من الحجج ساطع أيضا بمائله في السطوع وان خلفه في نوعه مثل احياء الموتى ونبع الماء من بين الاصابع فجوابه ان الاضافة للاستعراق كما هو الاكثر (٥٨) وان كان منشؤه فهم ان الساطع الذى أيد به عليه السلام ليس في العبارة ما يدل

علي سطوعه بالقياس الى جميع الحجج كان محصله ان الاضافة وان كانت للاستعراق فتدل على الاعظمية ان جعلت اضافة الصفة أو على معنى من

وبما ذكرنا تدفع ما قيل انه على تقرير ان يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة إشارة بان سائر الانبياء لم يؤبدوا بمائله هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستعراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرقع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطاى يكفى فيه الظن قال الحشى المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا أعظم من

بالمعنى الذى أردتموه ولكن الاضافة تحتمل ان تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس حجج آيات الله وهذا لا ينافى ان يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر بمائله في السطوع فجوابه ان الاضافة حيث كانت للاستعراق كان المتبادر ان السطوع بالقياس الى جميع الحجج فتكون العبارة دالة على الاعظمية ظاهرا وان لم تكن نصا لاحتمال ان تكون الاضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وانت خير مما ذكرنا انه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بان يقال ان العبارة وان دلت على انه عليه السلام أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لا تدل على ان غيره عليه السلام لا يؤيد بمثل ما أيد به في السطوع بان يكون متحدا معه في نوعه مثل احياء الموتى فتذكر والله أعلم (قوله) لانه اذا كان الحجة لا تدفع التيلد قوله فاشعار العبارة بها أي بالاعظمية وقوله نعم انها أي العبارة وقوله عليه أي كون آية أعظم (قوله) قال الحشى المدقق الحى اعلم ان هنا مقامين الاول اثبات ان ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى يفيد أعظمية آية عليه السلام على آيات سائر الانبياء عليهم السلام والثاني بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل الحشى المقام الثانى وكشف النطاء عنهما ذلك المدقق وحصل كلامه في المقام الاول ان افادة العبارة أعظمية آية عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الاولى كون اضافة الحجج الى ضميره تعالى للاستعراق والا كان مفادها انه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الانبياء عليهم السلام للمقدمة الثانية كون اضافة الساطع الى الحجج لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعوله أو ان ال في المؤيد للجنس أو استعراقية والا كان مفادها انه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لا ينافى ان يكون هناك ساطع آخر

من ذلك الجنس بما فيه في السطوع أو أسطع منه أبد به غير تينا عليه السلام ولم تعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الأولى بناء على ما قال الحنفي من أن الإضافة إذا كانت استراقية كان المتبادر أن يكون السطوع بالقياس إلى الجميع المقدمة الثالثة أن تكون الآحاد المتدرجة في جمع حجب بلبس الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجب نبي فردا واحدا ومجموع حجب نبي آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الأفراد التي جمعت الحجة بالقياس إليها والا كان مفادها أنه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجب الله تعالى الشخصية وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع إذا ما كان معجزة نبي لا يتمتع أن يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليبه فتايله اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا ينافي أن يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما قدم توضيحه في الكلام على بيان الحنفي وحيث جعلت الآحاد هي المجموعات يكون المعنى أنه عليه السلام مؤيد بمجموع حجب هو ساطع من بين مجموعات الحجب التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيًا واحدًا فبدل على أن آية عليه السلام ساطعة بالنسبة إلى كل مما تأيد به سائر الأنبياء فكانه قيل آية ساطعة على آيات الأنبياء (قوله بناء على أن الخ) مقول قال (قوله التي جمعت هي الخ) صفة الحجب بمعنى تحقق جميعها أو الأفراد بمعنى عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل فضمير هي للحجب وضمير إليها للأفراد وفي بعض النسخ بأفراد الحجة (قوله فكانه قال ساطع الخ) قد علمت أن قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الإضافة للضمير فيه نسبة الحجب إلى الله تعالى وإلى صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان محتملان وجوها فتعقد المدقق بهذا التفریع أداء معنى التستين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله أن الحجب منسوبة إليه تعالى

من حيث أنه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام واليه من حيث ظهورها في أيديهم ولا دخل في ذلك التفریع لكون جميع حجب

آيات سائر الأنبياء بناء على أن المراد بأفراد الحجب التي جمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجب هذا النبي فردا وجميع حجب نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجب الله التي أكرم بها الأنبياء وعلى أن الإضافة للاستراق والالم قد اعظيمة آية نينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجب الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجب الأنبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجب الله

هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجب ذلك النبي فردا آخر إذ لو أريدت الأفراد الشخصية فالتفریع على حاله (قوله والا لم تعد الخ) أي وإن لم يكن المراد من الأفراد المجموعات بل الأشخاص ولم تكن الإضافة للاستراق لم تعد العبارة أعظيمة آية الخ وقد أوضحناه لك مع بيان أنه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الأولى (قوله وليس المراد بها كل واحد واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله أن أولوية الاحتمال الأول المبنية بأفاده الأعظمية لانتم هنا لا بيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بأن يكون مفاد الاحتمال الثاني حاصلًا من الأول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه أن كلا من الاحتمالين أفاد أمرًا لم يفده الآخر فلا وجه لأولوية أحدهما وحيث أن الاحتمال الثاني أفاد أنه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن الحنفي على قوله فساطع حجب الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا استفادة من الاحتمال الأول وهو أنما يتحقق بحمل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجب بعض تلك المجموعات أعني مجموع ما تأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما إذا أريد من الآحاد الأشخاص فإنه لا ينافي أن يكون بعض الحجب الغير الساطعة حجة فيه فلا تكون جميع حجب سواطع * ان قلت غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطوع جميع حجب * قلت المتبادر من الوصف الذي يجري على مجموع أن يكون ثابتًا لكل من أجزائه ما لم يمنع منه مافع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بأن تكون هي الأشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجب الأنبياء أي التي أضيفت إلى ضمير الله تعالى وأما أي بهذا التفصيل لما علمت من اشتغال التركيب على الاحتمال الأول على كل من التستين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرًا إلى الاحتمال الثاني

(قوله وان كان بعضها) أى الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أى يلزم ان يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا يتحقق أصل التمدح كما توهمه المحشى وقوله على ما قل أى لاجل ذلك المتقول الذى يفيد ان الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو في الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفي الثاني كون الاضافة على معنى من التالى للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيال فساطع حججه من قبيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان يانه المتقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه للولى المحشى كيف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث وجب ان تكون الآحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معنى من التالى للبيان كما لا يخفى وأنت بمدعنا لا يصب عنك وجوه الفرق بين كلام المحشى والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام المحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثاني مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام المحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام المحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون على معنى من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد في الاحتمال الاول على كلامهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف الخ) قد

وان كان بعضها حجة فيه وجب ان لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما قل من الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة فيه بخلاف جميع سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نينا الخ بافراد لفظ الآية وما قل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على نوم اما الخ) الفرق بين نوم اما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

علت ان الحاجة الساعية الى هذا التكلف امران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول اعظمية آية عليه السلام الثاني افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الاكمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نينا فلا يضر ان اراد نفي الضرر من جميع

الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان اراد به ان المقصود هو أصل هذا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاعم الاول وان اراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الا كمال الاولى أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان اراد انه لا يضر في افادة أصل التمدح واظهار الشرف فيسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بمدعنا لا يخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الآية فان هذا تمسك باذيال التفسيرات مع الانحياز عن التحقيقات على ان افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينافى فيه (قوله لا يفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين نوم الخ) محصلة ان الايمان بالقوله على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا محذوفة مقبوضة

عوملت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضاً منشأ الاتيان بالقاء على الأول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني. إن قلت الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية المتأدية إليه من الصور المحسوسة التي في الحس المشترك أو خزائنه الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذي كرر ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة أنه التلغظ بحكم العقل به إنما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال. قلت ليس المراد ذات المذكور بل كونها مذكورة في النظم أعني تركبها منها وكونها جزءاً منه ولا شك أنه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة أعني ذات المذكور * فإن قلت قد صرحوا بأن الوهميات صادقة وهي ما حكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركه وكاذبة وهي ما حكم العقل بواسطته في المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بأن كل موجود مضاف إليه بالإشارة الحسية بواسطة أن الموجودات التي يدركها كذلك فعلي هذا الحكم العقل بواسطة الوهم أن كان في محسوس لا يكون كاذباً. قلت لعل المراد أن الاتيان بالقاء مبني على حكم العقل بواسطة الوهم أن أما مذكورة في كل نظم بمماثل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بأن كل موجود مضاف إليه ولعل ما ذكرنا به حكاية الحنفي المدقق هذا الفرق بكلمة قبل هذا والأولى أن يراد من التوهم حكم العقل بأنها موجودة في أعظم الكلام حكماً غير مطابق للواقع نظراً لكثرة وجودها في نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرجحاً فيه وجودها بخلاف التقدير فإنه لكونها محذوفة لها حكم الموجود فتأمل (قوله أنها مذكورة في النظم الخ) أي كل نظم على ما قررنا ويحتمل أن المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة أن حكم العقل بوجودها أما فيه مندرج في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بعد معنى التقدير أنها مقدرة فيه أي في نظم عبارة الشارح لافي كل نظم وليكون فيه إشارة إلى (٦١) أن قول الخيال في نظم الكلام مرتبط بالاحتمالين قبله

الوهم أنها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في أمثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه ونجعل في الأحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كذا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بأن تقدير أما بشرطه بكون ما بعد القاء أمراً أو نهيًا وما قبلها منصوباً بكفوله تعالى وربك فكبر والأولى أن يقال إتيان القاء لأجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى وإذا لم يهتدوا

الذنب للشاة وعبارة الحنفي أولى من قول المدقق وإن كان هذا الحكم كاذباً كما لا يخفى فما قال الشيخ خالف من أن الأولى في التمييز ما قال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضي الخ) الظاهر أنه اعترض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبارة المصام ظاهرة في أنه اعترض عليها قال وكل من تقدير أما وتوهمه وإن صرح بها سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لأن الرضي صرح الخ ما نقل الحنفي وظاهر أن ما بعد القاء هنا ليس أمراً أو نهيًا وكذا ما قبلها ليس منصوباً بأحدهما ولا يفسره ودعوى أن التقدير هنا وبعد فاعلم أن مبنى الخ تكلف من غير حاجة وإن كان صحيحاً كما ستأتي الإشارة إليه في كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينافه فيه السيد وصرح به غير الرضي مثل السيوطي في حواشيه على المنفى قال المصام في شرح الكافية ومن المباحث الثامنة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وتيا بك فظهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قياس فيما إذا كان الجزاء أمراً أو نهيًا ناصلاً بما بعد أما وقوله تعالى وإذا اعتزلتموه وما يعبدون إلا الله فأووا وقوله تعالى فاذم تعلموا وتاب الله عليكم فاقبموا بحمتله ولفاء فيها احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج إلى تقدير أما بحكي سيويوه زيد حين لقبته فانا أكرمه وقبل هذا في إذ مطر دانهى فاقبل بعد تسليم كون كلام الرضي مضراً على مثل الشريف يمكن تقدير الأمر فيما بعد القاء هنا حتى يرفع النزاع بينهما انتهى غير وجهه (قوله والأولى أن يقال الخ) أي الأولى من كل من التوجيهين السابقين وبما حصله أن القاء هنا زائدة لأجوبة لكنها على صورتها حيث أتت بالظرف وما بعده على طراز أداة الشرط وما بعدها للدلالة على أن ما بعد القاء منزلة بعد منزلة ما أضيف إليه الظرف كما في قولك زيد حين لقبته فانا أكرمه فإن الأكرام بعد القاء وكما هنا فإن ما بعد القاء أن كان لمدح العلم والمختصر خففه أن يكون بعد تعبير طريق التأليف واستيفاء آله أعني حمد الله والصلاة الخ وإن كان الإخبار فكذلك باعتبار المذكور فكلمة بعد هنا أجريت مجزئاً إن الشرطية وما أضيف إليه مجزئاً فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب بقوله لا إجراء الظرف مجري الشرط أي أداته وهذا الإجراء وقع في الظروف كثيرا والفرس منه أمر معنوي كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم الغنى بالأولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين ووجهه في الثاني ما علمت من إمكان تقدير فعل الأمر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير أنه تكلف يمكن تأدية الفرض بدونه وفي الأول أنه نظير ما اعتبره في قوله تعالى لولا آخرني إلى أجل قريب فأصدق وأكن على قراءة الجزم. وقوله أنه من بقي وبسر حيث جعلوا الجزم في الأول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفي الثاني على تقدير شرطية من وجزم بقي ووجه الأولوية أن التوهم باعتبار ما لم يكن كائنا بخلاف الإجراء فإن الأتيان معه بالفاء لذلك الشرط التزلي للموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضي الح عباره بعد أن ذكر أن حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى وأذلهم يهودا به فيقولون وقوله وإذا أعزهم وما يبدون إلا الله فأروا وقوله فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقبوا فلا إجراء الظرف مجري كفة الشرط كما ذكر سيدي في نحو قولهم زيد حين لقينه فانا أكرمه انتهى وبما ذكرنا تعلم أن من الاقتراء والفضول ما قبل فيه ما يبي لان الشيخ إنما ذكره في الظرف الذي يكون بعده أمر أو نهي وقد أنكره ذلك المحقق هنا على أن الإجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع أنه يمكن الجمع بين الإجراء المذكور والتقدير بأن مجري الظرف مجري الشرط ويقدر أما قبله إذا كل شرط لا بد له من أدائه انتهى (قوله متعلق بالتقدير إذا لا يجوز الح) حاصله أن قوله بطريق تمويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثاني وحصل الإراد أبطال أو منع لدعوى أن الأتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بأن قضية التقدير صحة الأتيان بما إذا هو حكم مطابق للواقع بأنها ملحوظة في نظم الكلام وجزء منه لكن كفة الواو مائة من ذلك لما بينها وبين أما من المناقاة إذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) أنها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع إذ المشهور أنها في أوائل الكتب

أما من قيل الاقتضاب أو به فيقولون هذا (قوله بطريق تمويض الواو) متعلق بالتقدير إذا لا يجوز الجمع بينها وبين أما فصل الخطاب فلا يكون لأنها في أوائل الكتب أما من الاقتضاب لو فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم قالوا وأما لم يطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لا تشاء ما بعدها مرتبطا بالذي قبلها

وليس هذا الإراد من قيل الكلام على السند الأخص في

مدح شيء حتى لا يحتاج إلى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب أن التوجيه الثاني تقدير إمامه جعل الواو عوضا بعد حذفها قالوا عوض وليست عاطفة حتى تقع المناقاة كيف وأنه لا يجوز الجمع بينها وبين أما إلى آخر ما ذكرتم * إن قلت أي مناسبة بين الواو ولما حتى تكون عوضا عنها * قلت المقصود من ذلك التعمييض زرين اللفظ وعدم استكراهه إذا لم يؤت بها كان قبيلا لأنها تخلقها في أحكامها ومثل هذا التعمييض لا يستدعي مناسبة على أنها موجودة إذ الواو فيها معنى الربط كما أن أما كذلك وإن اختلف الربطان وأيضاً الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى تبين لكم وقر في الأرحام وزائدة للتأكيد كما في قوله تعالى وتحت أبوابها تناسب أما أذيتني بها للاقتضاب والتأكيد (قوله إمام من الاقتضاب) هوالفة الانقطاع يقال اقتضب القصن أقطع واصطلاحاً الانتقال مما ابتدئ به الكلام شعرا أو نثرا إلى ما يلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدئ به الكلام إلى ما يلائمه فهنا قد انتقل من حمد الله والتناء على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى كلام آخر من غير رعاية الملازمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الأثير القدي أجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لأن المتكلم يفتح كلامه في كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى ويحمده فإذا أراد أن يخرج منه إلى الفرض السوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهى ومثلها كفة هذا كما في قوله تعالى هذا وإن للطلعين لشراب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لا يشتبه على السامع ما أراد منه وقيل الحكم بالينة واليمين وقيل البقاء في القضاء وكفة من في قوله من الاقتضاب الخ يصح أن تكون تميلية أو تميمية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بأنها من أحد الأمرين في أوائل الكتب ومقابله حيث أنها في جميع مواردنا للتأكيد وتفصيل الجمل وهو مخرج إلى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضي استعمالها لجرد التأكيد وبصح أن يكون مرتبطا بالحكم عليها بها من فصل الخطاب أي كما هو المشهور في فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة في نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي اما فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لا محذور منه كما ينه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ لا ترى انا حكما بوجود الجزم في المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء في بقي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمدته لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بجبل فيكون حمدا لا مستلزما له وقوله يدل على التعظيم مبني على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لا طلب الرحمة (قوله واما لعطف الفصحة الخ) قال الشريف في حواشي الكشف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قيل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الاخرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاولين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي الصفتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أي بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم اما على تقدير التقدير فهو

معمول لا ما أو يكن المقدرة أو لما وقع في الجزاء ان كان من متعلقاته (قوله ذكر بعض المحققين) هو الحشي الكسلي وحاصله اعتراض على الجواب الثاني بان عدم المانع مسلم في عبارة

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف الفصحة على الفصحة والجامع ان السابق تمهيد لتأليف وهذا بيان لمسيه والظرف معمول اقول المفهوم من السابق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الي آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجمل فيجوز الجمع بينهما وبين الواو وفائدتها تأكيده مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيها نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة هنا

المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها المعطف المجل على الفصل وكلمة اما مجرد التاكيد اذ ليست مما وقع في أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب او فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكي خطأ ما العلماء بان الواو ان كانت للموضوع امتنع الجمع وان كانت للمعطف نافت كلمة اما المقضية الاقطاع وأنت خير بانه يمكن تقرير جواب الحشي بما يندفع عنه الاشكالان ويضيد صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الاراد مبني على ان الواو للمعطف وكلمة اما للاقتضاب او للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك ان تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تاتي ما تقتضيه كلمة اما من الاقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لها ما عطف عليه كان يقال اما الابتداء باليسمة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف واما ان مبني على الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر ما يناسب في عبارة المفتاح نعم يؤخذ من كلام الكسلي توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لا يحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهوم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور في المفتاح بعد تفصيل الاصلين في اواخر فن البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانعه هذا ضبط اجالي لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلك عند الحساب انتهى قال الحياي وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع في مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعني الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعني دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطأ فان مسائل المتزلة وكل من يدعو في الاعتقادات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم باباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

اسلامية دينية على ما قال في المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التي يكون البحث فيها جارا على قانون الاسلام قال السيد والمراد يكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطي مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فآخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينه وتركب الجسم من الجواهر النردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا تحرر هذا قلنا ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتماد بها دينا ولنكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلولة للشرع توقفت عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلولة له بخلاف ما اذا خالفت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبما يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالفت القطعي من الشرع كمشكلة قدم العالم وان الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم اتصاف الملك بالزول (٦٤) والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان نيول امثال هذه اتما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب نفيها عن الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتماد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادر او علما او مرسل او مرسل للرسول ومصدقها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان للعقائد الاسلامية

دون الاسلام وخلاصته كما ان مسائل الفقه لا تكون شرعية الا بعد اخذها من الشرع كذلك العقائد لا تكون اسلامية دينية الا من حيث عدم مخالفتها للقواعد من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف

على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فلان هذا

يؤدي الى انسداد باب التنزيع فان التصديق بحقية الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهي فرع التصديق بانها فعل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسول المصدق لها فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة نعم الاستفادة هذه المسائل من الشرع بحصولها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والعقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحفظ هذا ولا تنهز بما يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد على الغير لا تحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزاؤها اذ هي الاساس لا المجموع وهذا الاطلاق حقيقي عند الاصوليين كما يطلقان على المجموع وبديل على هذا لفظ القواعد بصفة الجمع واقتصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقية الاصل وما انبني عليه وحقية الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيايتك ما استفاد منه صحة ان يراد من القواعد هذا وشرح للمعنى الاصطلاحي يطلب من حواشي الحاشي على التسمية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اي اعتقاد ثبوتها على

نقل

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بأن الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم بلزوم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم بمن يصح اتصافه بالكلام أعني الحى العالم القادر قص واتصاف باخذاد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسبائك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المعتد أو المراد منه الآيات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر أن وفيه اظهار في كل الاضمار وقد علمت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أى في محل الخبر ان لم تؤخذ منهما بان خالفت الفطرى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جاري على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أى اعتقاد حقيقتها وقوله ومرسلا للرسول ومصداقا لها أى انه تعالى قادر على بث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما بما يكفى العقل في ثبوتها كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الى أن ال في قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدة قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الحالى في هذا المقام تحقيق ان في الفقرة الثانية ترفيا في المدح بشهادة الفاء في قوله ففى هذه القرينة الخ اذ هي في الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترك في المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة في قوله القواعد جمع قاعدة الخ أى بالدعوى مفرعة عليه يرشدك الى هذا ما نقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة في اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعنى أساس أساس عقائد

الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه

نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسا يقتضى كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

(٩١ — حواشى العقائد أول) اشارة الى ان باقده لآيات هذه المقدمة أعني قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد في كلامه بالمعنى القوي تدل الفقرة ان الكلام أساس أساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان أساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لا غير فلا يتناول قولنا أساس عقائد غيرهما فيكون أساس أساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فتقوله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله وأساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثاني اذا قرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام أساس أساس للعقائد لكن عندنا قياس استثنائي يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وأنت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليها ثانية وبالعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام أساس الخ كان بعض العقائد أساسا لنفسه والثاني باطل لما فيه من الدور فيبطل ان يكون علم الكلام أساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يراد من علم الكلام الذى جعل أساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وإنما صرح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب ان يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية أساس لجميع العقائد بمعنى كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت أساسا لان العقائد الموقوفة أيضا من الكلام وهواهم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعني التصديقات يهتد للمسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور في توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء فقول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت أساسا لبعض الكلام فصح ان يراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية

لا يعني الاعتقاد وانت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافا لما توهمه المحشي (قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان ذلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة اجنبية وبدون حاجة الى تكرار الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام قال الكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس المقادير وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قيل المساواة بناء على صدق المقدمة الاجنبية أعني ان أساس الأساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبرى وقوله لان أساس الأساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الى الصغرى وقوله لان العقائد من الكلام يصح ان يكون اشارة لكبرى الدليل الاول في بيان الصغرى فيكون قوله فأساسها أساس اشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة الى نتيجة الدليل الاول صغرى ويصح أن يكون بيان لقوله فأساسها أساسا اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صفراء على ما تقدم توضيحه وقوله قال الكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لقصود المعارضة وقد انكشف لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب مساو لج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون متبعا لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الاجنبية (٦٦) كما في المساواة والمزومية والمظروفة وان لم تصدق لا ينتج كما في التصفية

والضعفية والمباينة والمداوة
وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فأساسها أساس فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب

المتوقف

لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أخصف

ب وب نصف ج فانه يستلزم لقائه أخصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو ج وان اختلفت عدوتها وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا في تعريفه ولا يتوقف الاتاج بالذات على تكرار الحد الوسط قال المحقق الرازي في شرح المطالع سبق الى أوهامهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرر الوسط ولا يبرهان لهم حال على ذلك ولا في تعريف القياس ما يشترطه على انهم اذا اوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فامقتلهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو مساو ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهية العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرار الوسط وان اعترفوا بان ذلك الاستلزام بالذات فقد ناقضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركتين في حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير من قيل القياس الاقتراني انتهى بعض تصرف ولكون اتاج قياس المساواة بالاقتدار الثاني بديهيا لم يتعرض الخيال لبيان خلافه بالاقتدار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع الملازمة في شرطها يمنع بعض ما أثبتت عليه أعني دعوي ان الكتاب لا يتوقف الاعلى تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان في هذا المنع احتمالين أحدهما ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور حينئذ على حباله لمبقاه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخرون يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كما بحث النظر والدليل مثلا حينئذ يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهى وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لمكانا يريد من الكلام غير المسائل من مبادئها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون محققا للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان منع الملازمة يمنع ان العقائد للموقف

على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لا يجوز أن تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المتقدمة كذا قيل وأنت خير بأن الخيال لم يتعرض لهذا لعدم تمامه أذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقف الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتقاد وعدمه وحينئذ يرجع إلى الجواب الثاني وحاصله أن أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساساً أساس الخ أنه يلزم أن يكون الشيء أساساً نفسه من جهة واحدة فالملازمة ممنوعة وما ذكرتم في بيانها غير تام التعريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساساً لها من حيث اعتدادها وإن أردتم مطلقاً منعاً بطلان التالي قولكم يلزم الدور قلنا أما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دأثر بين منع استلزام دليل الملازمة أيها ومنع بطلان التالي وما قيل إن هذا الجواب منع لأصل الملازمة والجواب السابق منع لدليها ولنا قدمه فقيه إن التسليم المذكور يأتي عن هذا التوجيه أذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع إنما هو طلب الدليل لإبطال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد أن الكتاب والسنة لا يصح توقفيهما على العقائد الغير المعتد بها حاشاً وكلاً فوجب توقفيهما على المعتد بها ولزم المحذور لانا قول تد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث أن ليس المراد من الاعتداد التوقف بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وإن الاعتداد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحجة الكتاب والسنة فلي تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لا محذور أذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحجتيهما ثم يستفاد التصديق بحجتيهما من تلك المسائل المعتد بها تأمل (قوله وثانياً أن المتبادر الخ) جملة المحشى فيها سباني منها لكبرى المعارضة أعني قولنا الكلام أساس العقائد أذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساس العقائد أذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساساً له بلا واسطة وفيه إن المدعى كون الكلام أساساً للعقائد (٦٧) في نفس الأمر بناء على الدليل

السابق فلا وجه لمنع الأساسية في نفس الأمر

التوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً أن المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وإن سلم قياس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مآله

مستنداً بعدم التبادر وأيضاً لوجه اختصاص المنع حينئذ بالصكري أذ أساسية الكتاب للكلام إنما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لإبطال منع من إرجاع هذا المنع للصغرى اتحاداً حينئذ بالمنع المذكور عقبيه أعني قوله وإن سلم فأساس الفن الخ كما لا يخفى لا تافقون مورد التمعن حينئذ وإن كان واحداً وهو الصغرى في بادي الأمر وكبرى دليلها في التحقيق إلا أن مستند الأول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني أن أساس الفن في نفس الأمر ما يكون أساساً لجميعه لا بعضه وجهه بعضهم منها للصغرى على أن المراد من الذات ما يقابل الاعتداد وتوجيهه لأنهم إن الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات وفيه أن المدعى أيضاً الأساسية في نفس الأمر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وأنه خلاف المتبادر أذ الذات حينئذ مقابل الاعتداد المتبرق قيدا للمؤسس فتكون الذات قيدا للمؤسس وقد جعلت قيدا للأساس فالوجه جعل هذا المنع متوجهاً إلى قريب دليل المعارضة أي لأنهم إن دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب أذ المتبادر من الأساسين في الفقرة التالية ما يكون أساساً بلا واسطة وكون الكتاب أساساً أساس العقائد إنما هو بواسطة أعني أن في لينة كل من الأساسين إلى ما نسب إليه واسطة (قوله وإن سلم فأساس الفن الخ) منع للصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أي سلمنا أن المتبادر لا يمنع قريب الدليل لكن قولكم الكتاب أساس الخ ممنوع لأنه مبني على أن أساس العقائد أساس الكلام أو أن أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حيز المنع أذ أساس الفن ما يتوقف إلى آخر ما اوضحه المحشى وأعرضه بعض الأفاضل بأن الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للأحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء إلا توقف تلك الهيئة والأمر الثاني الأحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لأن ذلك الجزء بعض الأحاد فيتوقف الشيء على نفسه قلنا مبني على اعتبار الكلام أساساً

لمروض الهيئة مع قطع النظر عنهما فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في معنى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضها للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه على الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يمتنع توقفها على الجزء لما ذكره هي الملحوظة واحدا واحدا ويمبر عنها بالكل الافرادى فقد اشتب عليه أحد الاعتبارين بالآخر قال المحقق النوائى في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة يأمر اجمالى شامل لواحد واحد على سبيل البديل فهو معنى الكل الافرادى والثانى هو معنى الكل المجموعى ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فانهم ذلك انتهى فالتناسب تسلم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالى وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشى بما حاصله ان المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساسا أساس العقائد اذ لا يقال للشيء أساس الا اساس الاحد اتحدت جهة الاساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة انه انما كان أساسا له من حيث اساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعتداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساسا لها من حيث اساسية

ذات العقائد للكتاب الذى هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لاساس العقائد أعني الكلام من حيث هو أى أساس العقائد

وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساسا فيتأمل انتهى فما ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساسا لاساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتوها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جعلها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الإشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اسانه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا

لنفسه

أساسا لها اذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده والكلام انما كان

أساسا للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساسا أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساسا للكتاب وهو باعتبار ذاته أساسا للعقائد فكان أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساسا لما فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكتاب انما هو الخ أي فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعتداده واعتراضه المحشى بما للمدقق بما حاصله ان اتحاد جهة الاساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساسا لاساس اذ مدار كون الشيء أساسا لآخراته موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكفي في كون الكتاب أساسا للكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفته كما انه يكفي في كون الكلام أساسا للعقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما في قولك زيد عدو عدو بكر أو عيان ميانته فانه صحيح وان اختلفت جهة العداوة والمباينة واسبابهما نعم لا بد من اتحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساسا لاساس شيء الى الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس عمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته أساسا ليعبر لا يلزم منه ان يكون زيد اساسا لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان أساسا للكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساسا للعقائد فافصل القياس من الشكل الاول الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الا وسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساسا للكلام باعتبار تحيد الكلام

بهذه الحجة أعني حجة ذاته بل من حيث اعتداده فاصل قوله فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس ان الحد الأوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيده في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خير بان هذا القياس ليس من الشكل الاول في شيء بل من قياس المساواة فاذا أخذ بالنسبة الى قولنا الكتاب أساس أساس العقائد كما هو المقصود كان متجها له بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما قلناه عن القطب ان اشتراط تكرور الحد الوسط في الاتاج بالذات بما قام الدليل على بطلانه واذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب أساس العقائد لم ينتج لانه من حيث عدم تكرور الحد الوسط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الاتاج حينئذ اعني ان أساس الاساس اساس الا ترى الى قولك زيد مبين لصبره من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مبين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مبين مبين بكونه وان اختلفت جهة المبانية فكذا قولك الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد ولا اتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مبين لبكر لان مبين المبين لشيء لا يلزم ان يكون مبينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب اساسها العقائد لان اساس الاساس لشيء لا يلزم ان يكون اساسا لذلك الشيء واذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الحياي فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام أساس العقائد وحاصله ان دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف اتاجه على صدق قولنا اساس اساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لخلفها في بعض المواضع الا ترى الى هذه المادة التي معنا قول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس (٦٩) العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس

العقائد فان الكتاب اساس	لنفسه وما ذكره ثانيا منع لاقادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام أساس العقائد لانه أساس
الكلام من حيث اعتداده	الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد
والكتاب من حيث ذاته	من الكلام فاساسها أساس فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتغالها الكتاب
اساس العقائد فلا يكون	والسنة كالاولى فلا تقيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من
الكتاب اساسا للكلام	قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

من الجهة التي كان الكلام باعتبارها اساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب اساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مثبتة على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ بهذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول باننا اطبنا الكلام ليتضح المرام وثلاث تستر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال لتوجيه الخ هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقص الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقص الدليل وعبرة البحث ظاهرة في التوجيه للدعوى وقوله بانه مستلزم أي كون الكلام أساس الخ وقوله جميع العقائد أي المنطقة بذات الله ورسوله لاجمع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتي بمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ما ذكرتم أي حيث قلتم وأساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لانه للاستغراق وقوله تلك المسائل الاشارة خصوص للمسائل التي توقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ ويان الزوم ان يقال هذه المسائل اساس الكتاب والكتاب اساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسه أي يجعل نتيجة هذا القياس صغرى لقولك وأساس جميع العقائد اساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت ما فيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه اساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لا يكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قررناه في نظيرها السابق ولقد ارتبك هذا بعض الناظرين فاني بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لاقادة القرينة الخ) لانه يريد من المنع مطلق الحدس اذ هو بعض معانيه ويكون هذا ايضا المقصود بالمعارضة الثانية تأمل (قوله في اشتغالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاولى في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عنهم من عدم علم ونقصا فان الاشياء لا تعدى بنفسه بل بالياء أو علمه معناه

التشر على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقق
انها من علم الكلام لا من مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو
مألة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد
ولا يحدور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله
نحكم بل ترجيح للادنى في التوقف (٧٠) عليه على الأقوى في ذلك وقوله يستلزم أن يكون المنطق إلح وهذا

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل أو
مباحث النظر أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكارية
لان ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وإرادته وقدرته وكلامه على
ما ينبغي * وأما على مباديها قائما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مباديها دون نفسها
نحكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساسا أساس
العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا (قال وان
سلم إلح) أي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد
يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث
الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لان سلم
أن الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز أن يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع بهذا الطريق بضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية أصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على أن الاعجاز بسبب البلاغة
أنما يدل على أنه خارج عن طوق البشر * وأما كونه من الله فتوقف على ثبوت أنه موجود قادر
مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني
قوله الكلام أساس العقائد يستلزم أن المتبادر من الأساس ما يكون أساسا بالذات والكلام ليس
أساس العقائد بالذات بل بالواسطة ومنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام يستلزم أن
أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم
العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر
منه ولأن سلمنا كذا للمقدمين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من
حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب أساسا لأساس العقائد من حيث هو أساس وفيه أن معنى الأساسية
هو التوقف من أي جهة كانت باعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساسا الأساس ولعله أراد
هنا بقوله فليتأمل (قوله غني هذه القرينة روق في المدح إلح) فربيع على ما سبق يعني اذا كان
المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه روق في مدح الكلام ليس في قوله مبني على الشرائع
والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونها أيضا مبني الاحكام الشرعية العملية

وان أمكن الزامه في ذاته
لكن لا يناسب الزامه
هنا اذ غرض المانع تحقيق
ان في الفقرة الثانية ترفيا
في المدح بدلائلها على ماله
اختصاص بالمدح (قوله
على ان في توقف إلح)
هذا مع كونه كلاما على
السند الاخص غير تام اذ
من مباحث النظر كونه واجبا
واته يفيد العلم ولو لا التصديق
بهذين لما حصل التصديق
بالمسائل التي يتوقف عليها
الكتاب فسم هو لا يتوقف
على جميع مباحث النظر اذ
من مباحثه ان العلم بوجه
دلالة الدليل عين العلم
بالمعلوم أولا وان النظر
الفاسد لا يولد الجهل وان
ترتب العلم عليه عقلي أو
غيره (قوله ولا استحالة
فيه) قيل لا يخفى ان الكلام
ليس في الحالية وعدمها بل
في الفائدة ومعلوم أنه
لا فائدة في الحكم بان صفة

الشيء متوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خير بان المقصود الامتداح بان الكلام أساس
الكتاب والسنة لانه أساس العقائد قدبر (قوله قال الفاضل المحشي) هو كالالدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام
أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا نفسه (قوله والا لزم ان يكون المنطق إلح) لا يخفى انه لا يبعد في الزام
هذه الجوارم شيئا اذ لا يحدور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض
للمسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

(قوله بل كونها مبنى لها أولاً وبالذات) لفظ مبنى خبر التكون من حيث كونه ناقصاً ولفظ أولاً وبالذات يقتدر حاصل خبر التكون أيضاً من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساساً الخ) لا يقال خيئت بدل الفقرة الأولى على أن الكلام مبنى للكتاب والسنة فلا يمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالمذوح لأننا نقول كونه مبنى لهما واضح من الثانية دون الأولى لأنه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ بهما كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الأولى للكتاب والسنة الذي جعل بياناً للنسبة الأولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترتي كما تقدم وحاصلها أن الفقرة الأولى ليست شاملة لهما ضرورة لشمال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند إليه على المسند فيكون مبنى علم الشرائع مختصاً بعلم التوحيد وهذا المحذور وإن لم يكن تحقيقاً فهو أدعائي لفرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعناً على التأليف وحيث أن الفقرة الأولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور وإنما قال بالوجه المذكور لا يمكن بيان الترتي بوجه آخر مثل أن الأولى أفادت أن الكلام مبنى الأحكام الفقهية والثانية أنه مبنى الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله لا نسلم أن الضمير ضمير فصل لم لا يجوز أن يكون ضميراً منفصلاً مبتدأ خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على المحصر بل على تقوية الاستناد سلمنا لكن لا نسلم دلالة على حصر المسند إليه بل العكس ولئن سلمنا دلالة على حصر المسند إليه في المسند بعمومية مقام المدح بما يكون باعناً على التأليف لا نسلم دلالة على حصر (٧١) مبنى علم الشرائع في علم

التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو إنما يجب لو تقدم على المظف وحيث تأخر فلم لا يجوز أن يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا بشكل عليه

بل كونها مبنى لها أولاً وبالذات لاستباطها منها وكون الكلام أساساً لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فإنها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يصدق عليهما أساساً أساس عقائد الإسلام قال الفاضل المدقق وفيه أن قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على المحصر يدل على أن الأولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الإدعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في الفقرة الثانية انتهى ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على المحصر المذكور إنما يريد لو تقدم الأخبار على المظف فيكون القصر بالنسبة إلى كل من القرينتين وأما لو كان المظف مقبلاً على الأخبار خيئت يكون القصر بالنسبة إلى مجموع القرينتين ولا شك أنه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفاً بمجموع ما في القرينتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

افراد الضمير لأنه باعتبار المذكور فيدل على أن مبنى علم الشرائع وأساس أساس العقائد مجموعها خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي أن مبنى علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل ما قبله لكن لا نسلم دلالة على عدم شمول الفقرة الأولى للكتاب والسنة إذ المدعى شمولها لهما في نفس الأمر إذ علم الشرائع كما يبنى على التوحيد يبنى عليها والحصر المستفاد حيث أنه ادعائي إنما يقضى بعدم الشمول بحسب الإدعاء فقولكم فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور أن كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وإن كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فمنوع (قال الخيال ويمكن أن يقال الخ) فيه إشارة إلى ضعفه إذ هو مبنى على خلاف مختار الشارح من أن مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزءاً من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه قان قيل لا يجوز أن يكون للكلام مبادي تقتصر إلى البيان وتثبت بالبرهان لأن مبادي العلم أعماق تتبين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة إليه ومتوقف بالآخرة عليه فبإدبه لا تكون الآية بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى ولا أن يكون علماً شرعياً للاطباق على أن علم الأصول يستمد من الحرية ويبين فيها بعض مبادئ العلم أن لم تكن ينة بنفسها ينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى أو في علم أدنى كاستماع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لا تبات الهيولى والصورة انتهى ووافقه السيد في شرح المختصر قال والحق أن

اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي تحتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حيلها وأما سميت مبادئ كلامية لكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادئ كلامية وتقل عنه في حواشئ ذلك التشرح لا يقال فلي هذا يلزم ان يكون المتعلق أعلى من الكلام والالهى لانه بين مبادئ كثيرة لهما لا بين مثلها في الأدنى كما لا ينبغي لانا نقول لانيين مباديهما أصلا بل تين ما يمرض مباديهما التصورية والتصدقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا فائدة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب البعض وجهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام وراقبهم السبب في شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما ينفع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك الفوائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجمعوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فحاشا علماء مستغنياً في قسمة عما عساه ليس له مبادئ في علم آخر بل مباديه اما يئنه بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مينة فيه فتلك المبادئ مسائل له من هذه الطبيعة ومبادئ لمساائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها ثللا يلزم الدور وما قررناه تين أن أحوال المعلوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونجوز ان تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مينة في علم غير شرعي ونحتاج بذلك اليه بما لا يجترى عليه الا فلسفي أو متفلسف بلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى البرية بما

لا يفوه به يحصل انتهى ان المراد بالقواعد

الأدلة

وهو تشييع على السمد وحاصله ان علماء التشرح أرادوا

ان يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل بآيات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون قمة العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالنسبة اليه فوضموا علم الكلام وجمعوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وقسموا للمعلوم الى الموجود والمعدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والمرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقنطرة والكلام والى ما يستثنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم محتوا عن هذه المعلومات بما هو غنيصة دقية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فنزلوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر بما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحاطته ككون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة والمعاصي سبباً للشقاء فيها فالتكلم يتشدي نظره في أعم الاشياء أولاً وهو المعلوم ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فالمفسر قد أخذ من جملة ما قظر فيه للتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب قظر في تفسيره والحديث واحداً خاصاً وهو السنة قظر في طرق ثبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فعمل المكلف قظر في سببه الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصول واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل التكلم على صدقه قظر في وجه دلاله على الاحكام ولا يجاوز لظنه قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب إنما يتسمه من قوله والاجماع يثبت بقوله وقوله إنما يثبت صدقه بكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل بآيات مبادئ العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهي جزئية بالإضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلاً وان رضوا به في بعض علومهم كالأصول بالقياس الى البرية والفقه في قسمة التركة ومساائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجمعوا من هذا العلم مباحث للنظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشنول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة في غلبهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الفزاري في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وإنما هو الأصل الذي نسيه في فن الكلام كتاب النظر فتبروا عبارة الى المنطق تهويلاً وقد نسب كتاب الجدول وقد نسب مدارك العقول فاذا سمع المتكاسس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه من غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصولين بل نوردنا بيارات التطبيقين ونصبا في قوالهم وقتني آثارهم لفظاً لفظاً وتأخرهم في هذا الكتاب بلقمتهم أعني بياراتهم في المنطق انتهى فتجوز السد تجوزاً وقوعياً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعني مباحث النظر والدليل مينة في علم غير شرعي وهو المنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مينة في علم المنطق وليس هناك علم آخر تين فيه وحيث ينت في علم الكلام اذ ليس مينة في ذاتها فهي من مسائله ونشيبها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان نحال عليه وبقرير كلام السيد بهذا يدفع عنه ما أورده الخنسي في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيالي على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالمجمل فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها (٧٣) بناء على أنها ما يبحث فيه عن

أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة والمباحث عنه في المنطق ليس من الإعيان بل من المقولات	الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والتقليدية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد ومحتوا وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع ان
---	---

(١٠ - حواشي العقائد أول) الثانية أو هو جزء منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات الخ وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهي والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانها التي توقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالي هو التبر وفي الاستتابة الشرطية والاستتابة والاجمالي نفس المستثنى والاجمالي والتفصيلي في التقليدية معروفان وأما عند الاصولين فهو مفرد أبداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هي كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلاً ومن التفصيلية الجزئيات المدرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل التقليدية وبرشد اليه قول المحقق وهي الادلة العقلية الخ وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيف اليها بخلاف الاجمالية وامانية الادلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله ومحتوا الخ أي مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندی (قوله وفيه انه انما يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خير بان هذا يدل على ان مما افترق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على أنها جزء من الكلامين وبعضهم على أنها من المبادي بالنسبة لما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعتزضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يتبر وجوده وان كان موجوداً كباحث النظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال وأجاب السعد باننا لانسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مثله الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه فلولا أنها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ماسخ للعصدي

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي إن القدماء اقتصروا في كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يتعرضوا لإبطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المثالية للعقائد الإسلامية بالكلام ثم لا نسلم أن المصنف من المتقدمين إذ قد عد الغزالي من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفطائية وأي ضرر في جعل هذه الفترة لمُدح كلام المتأخرين بعد أن امتدح الكلام مطلقاً بالفترة الأولى وليت شعري ما هو الأمر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليجدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصاً الفلاسفة الصائرين إلى ما قاده أوهامهم من الخيال فأنهم تبعوا جملة أقاويلهم وأحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقطع على ما خالفوا فيه الشرائع بإرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم أو طفت أقدامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تهاها أبدى الشبهة والارتباب شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم (قوله وأنه يلزم أن يكون الخ) أن كان محصله كما يتم بالرجوع إلى كلامه أن هذا التوجيه يلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لأن الكلام ما كان كذلك إلا لكونه أساس أدلة العقائد فإذا كان سبب كونه أساساً هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الإسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية فيه أنا لا نسلم أن الكلام ما كان أشرف إلا لذلك بل لكونه جمع جيات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسائل عليهم السلام وحيث كان لمعوم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكلها وشرف المسائل إذ هي العقائد الإسلامية وشرف حججه إذ هي في غاية الوثوق (٧٤) لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية إذ هي الفوز بالسعادة الآخرة وإن كان

محصله أن هذا التوجيه يجعل الفترة الثانية متأولة للمنطق بل لعلم الأصول إذ مباحث النظر جزء	المتخصص فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الإسلام وأيضاً المبين في مباحث النظر إنما هو عوارض المبادئ لا قضايا وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الإلهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في خواص العنصرية لتأمل انتهى (قوله بناء على أن مباحث النظر الح) الأولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الأدلة وإقامة الدليل عليها إنما هو في الكلام حتى
--	--

منه على رأي ابن الحاجب بل لعلم العربية إذ بعض أدلة العقائد يتوقف إقادتها عليه فلا يكون في الفترة الثانية ترقى في المدح ففيه أنا لا ندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضاً المبين الح) محصله أن هذا التوجيه يدل على أن سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهي لم يتعرض فيها إلا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الإيصال إلى المجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في الخواص العنصرية وقلنا عبارة فيما سبق فكان المناسب توجيه الأشرفية بأن علم الكلام يبين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه أن ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط بل المراد كما أرشدنا كما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سلماً فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الإسلام وإذا ادعينا الأشرفية فإنها بوجودها السابقة سلماً فهذا الفرق تحكم بحيث يجوز ثم أن يكون تبين ذات المبادئ موجياً كون العلم أعلى فلم لا تجوزون ذلك فيما بين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الأولى أن يقال الح) أشار بتسميته بالأولوية ثم بتعليقها بعدم ورود الأبحاث السابقة إلى أن ما ذكره الخيال خلاف الأولى لورودها عليه وليس خطأً لاندفاعها بما سمعت وقوله وإقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد إثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل إثبات الصغرى والكبرى وإن التقریب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أوامة كيان صورة الأدلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الإجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الأبحاث السابقة أن إثبات الأدلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين إذ المتفنى عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزءاً لا مطلقاً فهي من المبادئ عندهم على نافية ولا يستفاد من المنطق

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الاجمال وهو لا يبدى ومباحث
الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للدلالة على هذا التوجيه باعتبار امر داخل في قطاوهو
البحث عن ذات المبادئ اجمالا وامر خارج قطعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وامر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض
المبادئ بخلافه على توجيه الحشي باعتبار جزئه بناء على المختار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) قل عن الحيالى صحة ان يراد
من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جملة العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف
تظهر اضافة القواعد اليها وان جملة بالمعنى المتبادر فتتوقف عليها لاجل الاعتداد بها اذ معرفة انها لا تخالف قطعي الكتاب
والسنة تتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منها وظاهر ان الكلام اساس لتلك القواعد
كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره الحشي ان القواعد على ما ذكره الحيالى هنا بالمعنى القوي وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين
المتولين فالمقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وايضا فيه فوات مقابلة المقائد بعلم الشرائع
اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد اضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص
لها بها حيث لم تدون من اجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهي ان لم يلزم الاصول قاعدة عريضة تبعت على الاشتغال به وان لم يرج
المشتغل ان يكون من المستبطلين للاحكام الشرعية الفرعية وهي استنباط المقائد التي تتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة
تحتاج اليها للاعتداد بل قوت ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمها بفهم مدلولها وفهم المدلول انما يكون
بعد الوقوف على حجات الدلالة وشروطها فانتم هذا ثم المراد بالمقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدته هو
اعني المتبادر منها وهي بعض علم الكلام والقواعد المسائل الباحثة (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة اعني

لا يرد عليه ماسبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد
من القواعد القضايا الكلية التي توقف عليها المقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه

من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الأدلة على نحو ما علمت فاقيل فيمدان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء
لنفسه انتهى ليس بشيء (قوله والفضلاء في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره الفاضل الكسبلي ان المراد من علم الشرائع علوم
الشرع والكلام مبناها اذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث
والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهي المرادة من القواعد يجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسا
مع انها مسائله لكونه عبارة عن الملكة التي يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام
بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية
وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ما قاله وان الكلام هنا بمعنى
الفن المدون اعني المسائل اذ المقام في بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي ومن المقائد ما بحث
فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصامي وجهين أحدهما ان مبني علم الشرائع هي
المسائل الكلامية اذ هي المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني اعني المسائل والمراد من
اساسها بقية اجزاء علم الكلام اعني المبادئ والموضوع فقد ضم بعض اجزاء الكلام الى بعض وحل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان
المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات اصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الاصول عليها فاذا
أريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد الاعم تناول المبادئ والموضوع وايضا كان الظاهر حينئذ ان يقول
واساسه أي المبني بالاضمار وقد علمت ما يتبادر من المقائد وما هو الاصل في الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام
العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد اهل الاسلام واطافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات اساس الاعمال
وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أهم من الاعتقادية والعملية فإن هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالاضافة اليانية وازافة المبنى والاساس على معنى التبعيض والمراد من العلم الادراك فخلصه ان المبنى من بين العلوم المتعلقة بالتشريع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس هاتئد الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد في القرينة الاولى مدج للعلم والثانية لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاً بها أو بالعكس وبصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل الاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفك ما في الحجة الأخيرة منها وأظهرها بما اختاره المحشي وببعضهم قد استحل من هذه الوجوه وخجوهاً آخر والله أعلم (قال الحياي أي علم يعرف فيه الخ) أعلم ان المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بقرينة قوله فحاولت ان أشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسأله فامتدح أولاً العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعد فان مبنى الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتداح واضحه أولاً ثم بيان مزيجه في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون لالسبب بالمقام محل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الإضافي لا التقبي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطرق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد أشار الى ذلك بيانه أولاً على المعنى الإضافي ثم بآياته في جانب للمعنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه وأشار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الإضافي

جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الامور العامة والجواهر والمرضى	كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أي علم يعرف فيه ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا للمتميزة لانهم ينفون للصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المتميزة لم ينفوا للصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى
---	--

والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة وازافته الى التوحيد والصفات لكون مسائلها بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الإضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبيناً له فان مبنى علم التشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مبين لها ضرورة مبينة الجزء الخارجى لكلمة ويؤخذ من صنيمه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستثناء عنه وكما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلا شعارة بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وحيث قد نفى عنه وحاصل الجواب لا ينسب ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الإضافي بل هو الاول فلا يكون ما أشر به باطلاً وليس مستغنى عنه سلماً انه وسم يسكن لا لتمام الاشعار بكون السابق ليس وسم لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فغايته الاشعار بأن ما قبله ليس وسم في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا ينفى عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الحياي إشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكية ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ أعما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكية أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العظام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الإضافي بقرينة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام بصرفه عن المعنى العلمي الى الإضافي وإنما حمل على الإضافي فيكون فيه إشارة الى دققة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمتميزة وان الاول هو الذي يكون معنى علم التشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الإضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى أعما يصدق على كلام أهل السنة فان المتميزة للقول في التوحيد فقوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي قلنت

تلك الإشارة وفيه أتم لا نسلم عدم صدق المعنى الإضافي أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الإشارة فإنه إن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملاً إيجابياً على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك إذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ غابته أهم لا يثبتون هذه الصفات على أنها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى إما سلبية أو إضافية باضافته إلى شيء أو باضافته شيء إليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بثبوتها لها وإقامة البرهان عليها كما أنكم لستم عن وجود الله تعالى مع أنه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الإضافية مثل كونه علياً عظيماً أولاً آخرها وصفات الأفعال كالقابض الباسط والخافض الراضع وإن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وإثبات أحوالها فكلام المعتزلة أيضاً كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى تقييم الصفات ولا يتم ما ذكره المصام الأجيب يكون معنى ذلك النفي بعدم بحثهم عنها بالوحيين السابقين وليس كذلك فقوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو معنى قول الحنابلة أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمحتج وقوله لأنه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات بثبوتها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة وذلك أن تقول زيادة عما ذكره المحتج سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الإضافي رمز إلى تلك الدققة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي إذ هذا العلم من قبيل العلم القالب لا العلم الاسم كما صرح به الحنابلة (٧٧) ولا شك أن القالب يشعر

يكون كلامهم علماً يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل تقييم بمعنى عدم إثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر إلى التوجيهين معا يعني أن الشارح إنما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على أن لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي أنه ناظر إلى التوجيه الأخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو أنه إذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم إلى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الاصل أن ذلك العلم متعلق بها ولذا قال الكسبي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الاول علماً أيضاً لما كان نسبة هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتضيق معناه القوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتنسبها بالكلام المناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه اللمسة انتهى نعم الإشارة على المعنى الإضافي أوضح وبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالاعتراض عنه (قوله قيل هذا ناظر الخ) قائلة كمال الدين وحاصله جواب عما يقال أن قوله الموسوم الخ مستقنى عنه إذ قوله علم التوحيد الخ كاف في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقباً وهو ظاهر أو مركباً إضافياً إذ اضافته لتعريف والإشارة إلى العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب أنه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الإيضاح بناء على أن الكلام كان أشهر أسماءه فيكون خفة كاشفة ولم يرفض المحتج إذ دعوى الاستغناء على احتمال الإضافة لا وجه لها إذ قوله الموسوم بالكلام يفيد أن مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام ففيه قائدة سوى التعريف على أن لا نسلم أن ذلك المركب الإضافي كاف في تعريف المقصود بالمدح إذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كل صديق بعلم المتعلق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التي منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى الذي هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم مخصصاً لذلك المفهوم وأيضاً قول الحنابلة فنسبة الوسم إلى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على أن جهة الاشكال التخيل في المقام تخصص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فنطاق الاشكال الاثنان بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الحنابلة ما ذكره فقال وقوله الموسوم بالكلام الخ تقدير (قوله فلامعنى نسبة الوسم الخ) أنت خير بأن سبى هذا الاشكال جعل

بثبوت معناه الاصلي لما لقب به كثرين العالدين وأقف التافة ضرورة أنه ما أشعر بمدح أو ذم فعلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقباً يدل بحسب

الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكتابة واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جعله اسما لهذا المعنى بناء على بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقباً بناء على البعض الآخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقباً فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانصب وبالكلام فتأمل (قوله علماً له) أى للكلام بمعنى الفن فيه استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى النطق وفي تميزه بالاشتهار اجماعاً الى ان المنسب للخياي التعبير به لا يهام كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موصحة انما كانت كذلك لعدم شهرته لقباً مع كلية المعنى الاضافي كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجوده وقوله كما يقال جلدني الخ مثال للصفة الموصحة (قوله اشارة الى ان فوائد كثيرة الخ) ذكر في المواضع انما تحصل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بابضاح الحججة للمسترشد واقتضاح المعاندين باقامة الحججة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الاقتضاح الى الاذمان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبني عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى رحمة الاعتقاد يقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد يرجي قبول الاعمال وترتب الثواب وخاتمة هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفي كلام بعضهم ان من فوائد الاخلاص من السيف وسي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الفزاري ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضاً عينياً اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

<p>علم التوحيد والصفات والكلام فتخصص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى القبي ودفعه المحشي بقوله قسبة الوسم الخ بنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موصحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاني أبو حفص الموسوم بعور (قوله من فوائد) اشارة الى ان فوائد كثيرة كما ذكر في شرح المواضع (قوله فان الشريعة الخ) أى الاحكام التي شرعها الله تعالى لميلده من الاعتقادات والمعاملات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه</p>	<p>الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي</p>
--	---

أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركه ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه اى لا يبحث ورهان بل بمجرد قرينة وخيلة سبقت الى قلوبهم فتأدتها الى الاذمان للحق والاقبال للصدق فهو لاء مؤمنون حقاً بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يشور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق باقضية الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف وبارض اغوائهم بالتبجح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصنع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعة البدعة ويستبيل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطيب والنفية انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخياي بقوله اشارة الى قاعدة الرد على من ادعى ان قوله المنجي عن غياهب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجهه عدم محبة ان تكون النجاة من الشكوك والالهام هي الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفى فيه التقليد والحاجة الداعية للثبوت مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيها يجعل قاعدة لشيء ترثه على غيره أيضاً وانما الحاجة الداعية هي الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبهة على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائد الرد على من ادعى انحصار قاعدته في النجاة من الشكوك والالهام وربما أوحى قول المقاصد وقائمه تخليق الايمان بالايقان ووجهه ما علمت من ان له فوائد كثيرة أشار الشارح الى جملة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غياهب الشكوك وظلمات الالهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين محت دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له قاعدة مقصورة بظلمات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قبل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر قاعدته في النجاة المذكورة ان قاعدته هو

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة قدبر (قال الخيال والغيب الخ) في الصحاح يقال فرس أدهم غيب إذا اشتد سراده وقل بعضهم عن تهذيب الأزهري أن الغيب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل أنه مطلق الظلمة وإن اختلاف التعبير بين والشكوك والادهام أن لوحظ تعلقها بقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته إذا الوهم لكونه أدراك المرجوح يكنى فيه أدنى مزيل ومن حيث أن الشك لا يحتمل في شيء من قائض العقائد بخلاف الوهم إذ السميات الصرفة يكنى فيها الظن ولا يكون الوهم في قائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث أن الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يحصل لها مع ما هو المقصود بالنات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر من حيث أنه الأصل في النسب النظرية إذ النفس في مبدئ توجهها إلى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك وإذا زال فهو قريب المروض إذ كثيراً ما يحصل الجزم وعند الثقات النفس إلى احتمال أن يكون الوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلالتها عادت إلى الشك وإن لوحظ تعلقها بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الأخيرين فقط إذ لا يحتمل شيء منهما في شيء من العقائد وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بتقيض العقيدة أشد لما قيل عليه أن الوهم راجع في الظلمة لأنه لا يزول إلا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبني على اعتبارها متعلقين بنفس العقائد وإن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منهما بلازم وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لأدلة أهل السنة المساوية لها في الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الادهام المعارضات الضعيفة بالقياس إلى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أي ذله وأطاعه) من باب الحذف والإيصال أي ذله وأطاع لا يعني جله ذليلاً وقوله يقال أمليت الخ في المصباح أمليت الكتاب (٧٩) على الكاتب أملاً لا أقيته عليه وأميته

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أمليت الكتاب وأميته أي كتبه ففي إضافة النجم إلى الملة ولذين أشار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لأن الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة إشارة إلى شرف العلم على العمل (قوله والاملا بمعنى الاملاء الخ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها على ملة والحال أن الملة

الذي عليه الحق فهي على بكرة وأصيل (قوله ففي إضافة النجم الخ) الإشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين وكذا أن جعل إضافة النجم إليهما لكونهما طريقاً يتضح بالنجم السلوك فيه أو لأنه أوضح الملة والدين واستضاء به فإن أضيف النجم إليهما لكونهما مقرران شبيها بالسما في العلو والمظنة على سبيل الكتابة وإضافة النجم تخيل فالإشارة غير ظاهرة (قال الخيال وقيل أنها الخ) قال السيد في دياحة المواقف ووجهه أنه يقال ملئت الثوب إذا خطته الخياطة الأولى وجفت قطعت فلا وجه لضعفه ويصح أن تكون الملة من قولهم طريق محل أي سلوك لكونها طريقة سلوكية (قوله إشارة إلى شرف العلم الخ) الأخبار في هذا الباب مستفيضة منها ما روى أبو سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل أبي أمية وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادات وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العظيمة ونعمت الهدية كلمة حكمة تسميها تسطوي عليها ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمها إياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأئمة على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وإن المختصر الخ) جعله مختصراً لأنه ألف هكذا فيكون من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لأنه أقصر فيه على إيراد العقائد كما يشعر به نسبه بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز إلى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن عثمان النسفي نسبة إلى نفس بفتح التون والسيف المهملة من بلاد ما وراء النهر كان أماً قاضياً أصوا مشكلاً محدثاً مفسراً حافظاً نحويماً فقيهاً يقال له مفتي الثقلين لأنه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة من مشايير منهم صدق

عليه أملاء والأولي لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني نعيم وقيس وجله الكتاب العزيز بهما ولينزل

الاسلام أبو اليسر محمد البرزدي وله شيوخ كثيرة جمع اسمائهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لسر وتصانيف كثيرة تقرب من
 المائة منها الاشعار المختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسب سنة احدى وستين
 وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب القائدة النسفية التي شرحها السعد
 التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف
 وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ستمائة واثنين وعشرين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرها
 وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي مبدون بن محمد كلهم حنفيون من
 نسب اتهمى (قوله سميت الجنة به) فيه اشارة الى ان المراد هو المعنى اللغوي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما
 ما قيل انه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب اضافي فليس بشيء نعم يصح اعتباره مركباً اضافياً بناء على تلك المعاني الثلاثة
 وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الخليلي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ السلام في الوجه
 الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام
 بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم نفي
 الحديث الصحيح انه عليه السلام قال ينادي اهل الجنة في ليقيمهم اذا سطع لهم نور فوضوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرق
 عليهم من نورهم فقال السلام (٨٠) عليكم اهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

ولا يفتنون الى شيء من
 التعم ماداموا ينظرون اليه
 حتى ينجب عنهم فيبقى
 نوره وبركه عليهم في
 دارهم كذا ذكره الامام
 محيي السنة في معالم
 التنزيل فيكون في كلامه

من المضاعف والاملاء من التناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة
 به اما لان أهلها سالمون من الآفات اولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ
 السلام مصدراً أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفاً لها كما يقال بيت الله للمسجد
 الحرام فيثبت يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي
 في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص
 هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر
 لان معنى هذا الاسم للمعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منها معنى السلامة (قوله كناية عن

اشارة الى ان ما ذكره الخليلي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لصفة مشبهة وان كان
 على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة اتساع اليه تعالى بلا خفاء فصح الاضافة وقوله أضيف
 الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما
 لا يخفى لم يترس لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لا يصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لتكونها
 مخلوقة أو مخلوقة له تعالى والاشياء جميعها كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي
 تشريف للمضاف ومناط التشريف هنا بعمومة المقام كون الدار مقبرة عظيمة عنده تعالى لانها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة
 مشبهة عبارة بعضهم والاسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمال بمعنى السليم من النقائص
 أو بمعنى السليم في الاولى والعقبي اتهمى (قوله أي في المبدأ الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص
 الاول بالمبدأ ان من بدل على الابتداء فينسب المبدأ فني به المعاد والظاهر ان يقال لفظ منه اشارة الى انه المصدر للسلامة والفاعل لها
 ولفظ به اشارة الى انه السبب لها فجموعها اشارة الى انه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة قال السلام على هذا من الصفات الفعلية
 وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص
 أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى لما كانت مقاما للسالمين من الآفات والآلام والازوال
 فاسبب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع السيئات ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى محل السلامة عن
 جميعها فني كل معنى السلامة كما ذكره الخشي فاقبل انه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلما تركه

الحيل التي ليس بشيء وإنما تركه لظهور ما ذكره فإن السلام عليه يعني المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيه أثر تلك الصفة أعني إعطاء السلامة فيكون في الإضافة إيماء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصولة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الأدلة السمعية وعلى هذا فوجه جعل الأولى قواعد للدين وجعل الثانية حلية للدين كالجواهر والنصوص ظاهرة إذ مبنى الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخرى تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع في الوجود وبالملازم المتبوع فيه والاستقلال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث أنه ملازم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال أن اللازم من حيث أنه لازم لا ينتقل منه إلى الملازم لجواز أن يكون أعم ولا دلالة للعلم على الخاص (قوله ويجوز أن يكون استمارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الخيال فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لأن المعرض عن الشيء الخ وتقديره أن طى الكشع إذا كان كناية عن الأعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشع إلى المقال بمعنى في بأن يعتبر المقال طرقا اعتبارا والكشع للطوى لانه ويجوز أن يكون من قبيل الاستمارة الكناية بأن تكون إضافة الكشع إلى المقال لازمة على أن يكون الكشع للمقال لا للطوى بتشبيه المقال بذى الكشع بجامع مطلق الاقعدة وقوله والمآل واحد وهو أن يكون الكلام كناية عن الأعراض وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طى كشع المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم أن جعل المقال معرضا لازم لأعراض الطوى لأن من أعرض عن شيء يحيل (٨١) غيره معرضا عنه فهو

(الأعراض) لأن المعرض عن الشيء طوى كشعه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشع وأراد الملازم وهو الأعراض ويجوز أن يكون استمارة تخيلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بالمه كشع فثبت أن الكشع تخيلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله فلا تعد المتبوع الخ) قل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إن الأعراب للتابع والبدل يكون واحدا فلم تعد الأعراب هنا فاجاب

(١١ - حواشي الفوائد أول) كثر الرماد إلى كثرة احراق الخطب تحت القدر ومنها إلى كثرة الطباخ ومنها إلى كثرة الاكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضيف أفاده بعض حواشي قول أحمد (قال الخيال مجموعا بدل الخ) أي بدل كل من كل بقرينة قوله أو يان إذ للتأثيرين البدلية واليان هو بدل الكل وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الاطتاب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطتاب في الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متعبا وهو الحشو أو غير متعب وهو التطويل فيتناول الاطتاب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان واقيا به وهو الإيجاز أولا وهو الاخلال في الاصطلاح إذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض فإن المراد من الطرفين الزيادة والتقصان والاطتاب والاخلال بهما وقرينة هذه الإرادة أنه لو لاها لما كان في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضا وإنما لم يعتبر كل واحد من الاطتاب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ الابتدال قبل المطب حتى لا يتوجه الاشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب كما قال المصنف لأن بدل البعض على ما قال الرضي قائده كبدل الاشتغال البيان بعد الاجمال والتفسير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك أن التكلم بحقق بالتأني بعد التجوز والمساحية بالاول قول أكلت الرغبة ثلثه فتعبد بالرغبة ثلث الرغبة ثم تبين ذلك بقوله ثلثه وكذا في بدل الاشتغال فإن الاول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق ويراد به الثاني نحو أعجبتني زيد علمه وسلب زيد ثوبه فانك تقول أعجبتني زيد إذا أعجبتك علمه وسلب زيد إذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد نطق الحكم ببعض الأجزاء دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولا بالكل لفرض الاجمال ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ ليس

المراد من نسبة التجاني الى الطرفين نسبتها الى أحدهما بل لما جئنا بقرينة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضاً مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الأجزاء ما لم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه جئتاً غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضاً لانه بعض الأجزاء فيه انك قد علمت ان المقصود يسدل البعض إنما هو لتحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولو عطف العطف قبل الإبدال فبدل كل وان لوحظ بعده فأت ذلك الفرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية قائماً هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فمما ان لا يكون الكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض قد ير (قوله متعدد معنى) يفيد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ التثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فاقيل انه لا يتمشى في مثل قولنا الشاة نطفة جلدها ولحمها وعظمها والخزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الخيال عما قال العصام الأوجه في الجواب ان يقال أجري الأعراب على كل منها مع ان المجموع مستحق لأعراب واحد لان كلاهما قابل للأعراب ففى أعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في أعراب جاء في القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً أعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لا قبل عليه ان كون آخر التاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمشول لبيل العصاة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فقال لما يريد دخلت في المنعول الثاني لنا كبد العامل يقال سألت الله العافية

بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضاً متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشاءه والجملة الاولى أعنى قوله وهو حسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله فيحسب فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضاً (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها وافية في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بأنه تعالى كاف في نفس الامر التي يمنع من العطف

طلبها منه وارثك فيه بعض الناظرين (قوله وضعت لانشاءه) يعني انها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعية (قوله بالواو) خصها لاتها التي يمنع من العطف

بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول العطف بها لتحققه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وهم وحق فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولاً نحو زيد يكتب فيعطى أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من جهة حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى الحسب والكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفني قطعاً الا انه نارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة ونارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت جسد هذا لا يجب عليك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولنا لم يتعرض الحنفى لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قبل ولعل المراد به معناه التقوي والا فهو معناه اصطلاحاً لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احدهما تحقيقاً والاخرى تقديرية قوله على هذا التقدير أيضاً قيل لا يخفى انه لا حاجة الى هذا اذا ما تغير الثانية من الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التعبير عما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتى يكون متعلقاً بلكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لمكنها وافية في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حسي انشائية خلاف الظاهر ومحصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لمكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان محبطاً بل يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويخوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازماً لمعنى الكفاية. واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلاً عليك لا يعني يارب فوضت اليك اموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احببني وكافني ولعل الخيال اثر الاول المناسبة قوله ولعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسي الثائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدماء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيها هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وإنما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الإطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجمل اللام في عبارة المحشي لتعميل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشي في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبني على ثمين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم صحة ان تكون حالية لتكون للمعنى ليس على قيد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجوز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحيث بنوجه ما قيل هنا وانت خير بان الاصل (٨٣) في الواو العطف فإلم

بصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولاً في قوله ولعم الوكيل حتى لا يحتاج

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فإلمت وجعلها انشاء لشرحه. بيد جداً أقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة فإلمت حتى يلزم البمد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكلها قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والساد ودعد الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف نافلاً عن صاحب الكشف ان يعطف جعل مسوقة لفرض على جعل مسوقة لفرض آخر مناسبة بين الفرضين فكلما كانت

الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجمله فليس هناك ما يمنع من جعل الوارد في ونعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيها توجه المحشي ما لما بان واو الاعتراض هي واو الاستثاف تسمى بالاول في التوسط وبالتالي في التأخر فحمل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأيهال في المدح وثناً بكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضاً هو تذييل لحسي لان من مضاه واكتفى به واتوكل عليه ومنه معنى لم الوكيل نعم الكافي فكأنه قيل هو وكيلي ونعم الوكيل أو هو كافي ولعم الكافي كما في ذلك جزئياً هم بما كفروا وحل يجازي الا الكفور ودل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً فذان نكتان جزئيتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سمي الى ترجان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض الممدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيها نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية لظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسيتين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هذا معدولاً عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حدث الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه اشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لاصيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقاً بعيدة عن الزمان المقضى للتجدد والحدوث المتأني لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسبتها لاصيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جعل الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين للتلحق بأحوال المرتابين في حقبة القرآن من تكليفهم بإتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل
 وقهرهم ونهيدهم وإبعادهم بالنار الموصوفة بالمتد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائهما حتى يطلب
 المشاكلة بينها بالخبرة والانشائية وأما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فإن المجموع الاول
 بيان لحال المرتابين للترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فإن كل واحد من الضدين وكذا
 التقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والتقيضين في التفاضل فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا
 كل واحد من التقيضين هذا والاولى ان يراد من عطف الفضة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا
 ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول
 والآخر لتناسب بينهما في ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الأحاد على الأحاد لأعجز الناس (قوله فلي هذا
 يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال فإن قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمرهم ولا
 نهي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مثلاً كل من أمر أو نهي يعطف عليه أما المعتمد
 بالعطف هو جملة وصف نواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقييد والارهاق
 وبشر عمراً بالعمو والاطلاق اه فان تبيره بالجملة والتخيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد
 من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أي المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها نواب المؤمنين على
 مجموع قصة بين فيها عقاب (٨٤) الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله	أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فلي هذا يشترط في عطف
لكنه اقتصر من القصتين	القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة وهذا ليس كذلك ولعل
على ماهو العدة فيها	الحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون
وكأنه قال زيد يعاقب بالقييد	الأخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف بما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل
والارهاق فما أسوأ حاله	والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأبدى بمثال أورده صاحب الكشف وهو زيد يعاقب بالقييد والارهاق

وما أخسره فقد ابتلى بيلة كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالعمو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاء وبشر
 وأرجحه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الفرضين فلم لا يجوز
 عطف جملة على جملة أخرى لتناسب الفرضين أو لتناسبة حاصل مضمون أحد أهما لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الاخبارية
 والانشائية فانها بتعلقان باللفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا العطف من قبيل عطف
 الفضة كما هو ظاهر كلام الكشف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث يوجب اعتباره
 الخلاص من التكاليف التي اعتبرت في عطف الانشائية والاعبارية فقول الكشف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد
 بالعطف الأمر أي الجملة المشتعلة عليه من حيث هي أمر أي جملة متعلقة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع
 في عباراتهم بل المعتمد جملة وصف نواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مينة لنواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً
 (قوله ولعل الحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا تعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه وقوله
 عطف حاصل الخ أي لتناسبة بين الحاصلين أعني وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث أهما وصفان له تعالى بينهما لزوم كما
 قدمت الإشارة اليه ولك أن تراعي مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود
 منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه إشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بعطف الحاصل
 على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لاقيم آخر
 من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل
 أحدهما بمعنى الأخرى فلا قاعدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا نسلم انه من عطف

الانشائية على الاخلاقية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانشائية والاخبارية قوله والارفاق بالمنه
 التضييق وتكليف المسر قال اربعة عشر اذا اصابه به وغشه قوله وان رده السيد أي لاجرة هذا الرد كما يسلم بالتأمل فيما
 ذكرنا أخذاً من كلام المحشي في حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف القصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيما هنا بأن
 يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسي فما أعظم كفايته ونعم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن
 قوله وهو حسي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسي في تأويل محسنى وان نعم الوكيل مشتمل على جملتين لان الخصوص
 بلذح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف
 بالتعدد (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن يتفق به كما تقع بأصله أنه ولي ذلك وهو
 حسي ونعم الوكيل فالواو في وهو حسي ليست للاعتراض لان تجويزه آخر الكلام قول ضيف وليس هنا نكتة جزئية
 وليست للمحل من مفعول أسأل ولا من ضمير ولي لعدم محبة اعتبار التقييد فهي للمطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا
 والانشائية لا تقع حالا وإما على جملة أنه ولي ذلك فتكون لتعليل السؤال والانشائية لا تكون علة فلعين ان تكون جملة وهو
 حسي خبرية وأنت خبر بما تقدم أنه لا مانع من جعلها اعتراضية والنكتة جزئية أو جعلها استثنائية قد ذكر (قوله ولا يقول
 صاحبه الخ) في المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وإنشاء لا يسلم محبة ما ذكره الكشاف من المثال أعني زيد يعاقب الخ
 ولما قال المصنف ان قوله ويشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله (٨٥) أي فأنذرهم وبشر الذين آمنوا

وجملة فأنذرهم المقسومة
 مطوفاً على قوله قلن لم
 تنزلوا الخ وعطف الإنشاء
 على الاخبار وبالعكس يجوز
 بالفاء انتهى بزاد والمعيان
 هما ما اختاره الشارح وما
 اختاره السيد (قوله فلا
 يتم جواب المحشي من قبله)

وبشر عمراً بالعمو والاطلاق وان رده السيد السند هنا لكن بقي هنا بحث وهو ان الشارح انما
 رد هذا المطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه إنشاء ولا يقول صاحبه بمطف
 القصة على القصة بشيء من المضمين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم
 جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً لم لكنه ليس كذلك كيف
 وقد اعترف به في شرح الكشاف ويوقعه في القرآن نحو * ما واهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده
 بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا المطف في حاشيته على شرح التلخيص
 بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدماً لمناسب
 للمطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أوردته الشارح انما هو على صاحب التلخيص في عبارة فقط وعبارة غير صالحة
 لجمل وهو حسي إنشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشي القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لا يقول بمطف القصة
 فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز ان يكون الضمير في قوله للمحشي اجتزأ عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون إضافة
 جواب الى ما بعده عهدية مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه إشارة الى محبة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول
 عن الشارح في حواشيه على المطول أنه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبية على صحته قال المحشي
 هناك ويؤيده أنه لم يحكم بطلان المطف في شيء من الاحتمالين وأنه اختاره هذه العبارة في خطبة شرح المقامات السنية وغيره أنه وأنت
 خير مما هنا ان في التأييد بالوجه الثاني نظراً حيث كان غرضه رد هذا المطف في عبارة التلخيص لا مطلقاً والسيد اختار حمل
 عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بعض كتبه الخ فاقيل في
 دفع بحث المحشي ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا المطف غير صحيح بل غرضه التنبية على أنه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتصل
 لتصحيحه فالمحشي تصل لتصحيحه هذين الوجهين فتقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والا فهو تأمل وتصل
 وتصحيح انتهى مما تمجده الاسماع وكذا ما قيل لك ان قول قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً واعترافه به إما رجوع عن الرد
 أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أي رد سيد المحققين الخ) عبارة استصعب الشارح هذا المطف والامر حينئذ لا ما نختار أولاً
 أنه معطوف على مجموع جملة وهو حسي لكننا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل ونمناه حينئذ

على ما هو المشهور وسبائك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفا على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المعطوف عليه مجموع وهو حسي لكن يلاحظ المخصوص الذي ذكره الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المعطوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل المخصوص مبتدأ خبراً عنه بجملة نعم الوكيل لا ما اذا جعل بدلاً من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المعطوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار المخصوص مبتدأ في المعطوف ان يكون المعطوف حينئذ جملة اسمية مثل المعطوف عليه ليتحقق تناسب المتعاطفين بقوله بقرينة المعطوف عليه مرتبط بكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدماً أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ولعم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبة التقديم قال فاذنا أردت النطق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافاً لما توهمه المحشي فتقرر كلامه على هذا الوجه أولى وأيضاً على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطاً بمحذوف أي ويكون مقدماً بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو المخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاق ومقدماً مختار السكاني وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدر انما يحتاج اليه اذا لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص وتوهم ان المقدر غير المخصوص وبعض الناظرين هنا أو هام أحياناً الاعراض عنها (قوله من ان المخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذکور (٨٦) دليل على المخصوص المحذوف لانفس المخصوص لانه مؤخر دائماً والتقدير زيد نعم الرجل زيد

محذوف المخصوص الذي هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه واختار مذهب السكاني ومن معه لجزائه وقلة مؤثرته ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخراً أي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد للسند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدماً فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول

(قوله واعلم يتعرض الخ) علمت ما فيه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلاً من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم ولا خلاف بين الكل في تعيين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدماً وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا يخفى عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما ان يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور فقيه ما سياتي وإما ان لا يؤول فالمحذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد بتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أولاً تطابقاً بل المقصود تعظيم المدح وحقيقته انك تعتقد انصاف المدح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الفرض المقصود منه أعني تعظيم المدح الا اذا أجرته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذنا قلت زيد كرم ليس الفرض منه افادة المخاطب قائد الخبر أو لازماً لانه ربما كان ذلك متحققاً لديه وانما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كرم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولاً تطابقه واذنا قلت اضرب زيداً فدلولة وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولاً ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الفرض من ذلك الطلب النفسي اعني امثال للمأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تصد طالباً جيء باللفظ لذلك الفرض لا تفهم المخاطب ذلك الامر النفسي وان كان الامثال موقوفاً عليه وكذا مثل قولها رب اني وضعتها انثى معناه الانثائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت رجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الفرض المطلوب أعني المصطف الا

بظهوره عليها حي، باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعى الى عطف المخاطب عليها وأن كان له علم بذلك المعنى التقاضي وكذا رب أنى وهن العظم منى معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لفرض الاستعطف وكذا التني والترجي معناها أمر قائم بالنفس لكن قصد ظهوره لفرض المقصود ترتيبه عليه بحسب ما يدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية أمور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجواهر أو قياماً ظلياً وأنها تحقق أولاً ثم يؤتى بالالفاظ على طبقها الا ان الفرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالعرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي باللفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فمدلوله تلك النسبة من حيث بقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تنوقف على اللفظ لا مكان ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي بقصد بها التاء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية نسبة تقييدية لا تنصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى أنك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية الى كونها انشائية فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوباً بضره

أعني المعنى اللازم لتعلق الضرب به في قولك اضرب زيداً فان هذا اخباري قطعاً كما ان تعلق الفعل بفاعله لازم وهو كونه

نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء الثانية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على أنه بعد التأويل يغوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانثائه بل يصير

مطلوباً منه الفعل وأنه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس القصد الى انهم المخاطب نسبة تنبئ حكاية لاخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الانتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فتقولك يقوم زيد وزيد يقوم مفهومهما واحد عند أهل المعاني نعم يتقدم الفاعل لأمر لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الذوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالاً ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصديرها أو معنى كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرار الاسناد وتفصيل البحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وانما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالانحداد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكل نفس عطف نعم الوكيل على هو حسي أو حسي بعد فرضه وأنه لا محالة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الفرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الفرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه أنه لا محالة لهذا التركيب لأنه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب العاطفة للعطف المنوع وبقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل فنحن هذا وقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وإبداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء وهما من الثاني فن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله على أنه بعد التأويل الخ) قيل لانسلم القوافل لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كما فضل ما قلته أنا والنيون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة يحمل بمعاني المعاني وفيه أنه حيث قصد

يقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعني من غير تعيين خصلة على ما في شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس وبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعني ثم قال بعض الفضلاء الخ) انما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي بمعنى يحسني وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسني ويكفي في الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفاً على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفات نكتة كما في قوله تعالى ان الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويحكم الناس في المهد وكهلاً فان وجيهاً ومن المقربين ويحكم الناس أحوال من كلمة كما صرح به في الكشف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيهاً على تجدد فها هنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز في الجملة التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وحل في المسجد وكفاك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الحياي واعترضه الحشي أولاً بأنه لم يوجد التصريح بالجواز في (٨٨) الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبراً لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسباً ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبيين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس حينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بلا تأويله يحسني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

حيث قال لا يعطف جملة خبرية على استهائية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الأولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما نحو الواو وانالم يند نحو الواو التشريك في الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف

يجوز اذا افاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثانياً بان عبارة الكشف التي استند رجل اليها شاهد عليه لانه لا نص فيها وأطال في بيان ذلك وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الجواب من جهتين جهة عام اعتبار تأويل حسي يحسني وجهة اعتباره الا انه لما كان المبني فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقتصر الحياي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الاشكال ويشير الحشي الى هذا قائلاً (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرة والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لامن حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه بما شأنه احتمالها والذي يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التفضيلية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجملة التي لا محل لها نسباً غير تامة ولذا لم تعتبر كلاماً فلا تصف على التحقيق بالخبرة والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لتيبها القريب لان تكون كلاماً نظير اعتبار المناطنة اطراف الشرطية قضاياء حيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا التفات اليهما في مقام العطف اذا العمد في النظر الى جانب المعنى فكمال الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترتاب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتماطين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد جاهل وأيمه عالم ولذا لم يلتفت الحشي هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبيين

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع للقرينات وفي حكمها فلا تنفك الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بلذكور من جواز المعطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المتقولة وقوله بمعنى المفرد يعني أنه ليس بجمله حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مبالغ لتعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرة اذ نعم الرجل على هذا من المركب التوصفي قال الرضي معنى نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار نعم كأنه صفة مشبهة والتركيب كجهد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسي ولو أحييت عطفه على جملة وهو حسي لاحظت ارتباطه بالخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضير عليه وإشارة الى ان المدعي عام ولنا احتاج الى تعميم الاستدلال بقوله وليس هنا مختصاً الخ (قوله لم لا يجوز ان يكون مجموع الخ) قيل وهو الاوصاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولاً اذ الوارد في الآسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين أتى في النار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه الخيالي من ان معنى قوله قطعا يقينا وسيأتي محله على معنى آخر يندفع به اعتراض المحشي (٨٩) وقوله الا بتأويل بعيد استثناء

رجل جيد حينئذ لا اشكال في عطفه على حسي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع توهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بنبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام المحكي أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح المعطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقتنا لم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن المعطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

(١٢ — حواشي الفائدة اول) بيان لبعداً وتأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلمقدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أو ليس في الكلام ما يدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الا في في كلام المحشي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه وقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية يأنهم حمدوه بهذا القول والتمتع سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضائفين فين الجملتين قابل للتضائف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن المعطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعاً والجملة الثانية مقابلة للاولى في الطرفين معا مقابلة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي فانها على وجه يحسن معه المعطف بالواو اذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وبقرار المقام على هذا الوجه بسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص ان الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقتنا في حين القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكاثرة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلاً فتكسر سورة الاختلاف ويتبدل الاقطاع بالاشتراك بخلاف ما اذا كانتا خبرين متلاقيان النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعاً لكن لا بالنات ومجرد تبيينها قصداً لا يوجب جواز المعطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثال المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فتؤول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير الخش آقا وسالفا انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو مجرد اقتباس وتوضيح للمناط فلا يضربنا عدم مصادقه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من النسخاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاجابة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم أن السبب ادعي قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً وانشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكي حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظاً ومعنى والخيالي منع هذا التزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان نكون من المحكي بأن يقدر مبتداً في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعني ذكره في جانب المعطوف عليه رجحاً حذفه في الاستعمال دالة عليه فينساق اليه النهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدماً أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير الخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدماً بأن نجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفينا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اخباره خبراً مقدماً مبني على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضي أو الاستمرار وجب أن يكون مبتداً خبره لفظ الجلالة اذ المبتداً والخبر (٩٠) اذا كانا معرفتين ولم تكن القرينة ما هو المبتداً والخبر وجب تقديم المبتداً كزبد

أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الترض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لا فاعلاً بالوصف	ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في مؤقمة هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتداً اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتداً لان الحسب بمعنى الحسب واصافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتداً والخبر اذا كانا معرفتين يجب
--	--

أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى المضي أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقدم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتداً مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدماً فلتقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يترض له لكونه خلاف ما درج عليه الخيالي وهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال نيبه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلاً انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقدم المبتداً في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيرها كما في أبو حنيفة أبو يوسف وهنوا بنوا أبناتاً ولعاب الاقاعي اتفاقات لما به وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لا على الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدماً معرفة لما حررته قال الصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يمكن فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان للمقام لا يأتي الحكم على الكافي بأنه الله كما في ان حسبك الله وبه يتدفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً لما ايداه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار غيبت التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبراً مقدماً لمكانه معرفة اذ اضافته معنوية حيث لا جازاً لا مبتداً لعدم تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل انتهى فان مبناه توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتداً يكون فاعلاً وليس يلزم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدّم مقدماً أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أي من أنه إذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخبالي إذا لا يكون مبتدأ في المطفوف الاحتشاد لما إذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع بكفيه الجري على بعض الأقوال ومن أنه إذا قدم يكون الداعي له وإن كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجح وقوله الفاضل الحشّي هو كالدين الأسود ويحصل قوله أنه إذا قدر المخصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل إذا المخصوص حيث لا بد أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدماً فهو وإن اندفع به المحذور لكنه تأويل بليد لا يلتفت إليه في الكلام المعجز إذا المشهور في المخصوص أن يقدّر مؤخراً حتى ذهب الجمهور إلى وجوب التأخير فيكون بحاله كحال تقدير قلنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسي الخ فانه يجعل مقدماً وهو وإن خالف المشهور لكن لداع أعني منسبة المطفوف عليه وحاصل الدفع أنه يقدّر مقدماً والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضاً أعني مراعاة قرب المرجح (٩١) ولا فرق بين داع وآخر

تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البقاء بقرينة ذكره في المطفوف عليه وحجي حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن إليه وأما مقدماً رعاية قرب المرجح مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل الحشّي من أن تقدير المبتدأ مقدماً تأويل بعد إذا المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الأخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل فليس ينبغي لأن المبتدأ مذكور في المطفوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسينا الله إذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لأن التأويل المذكور إنما يكون بيسداً إذا لم يكن قرب المرجح داعياً إلى تقديره مقدماً كما أن تقديره في المطفوف عليه بقرينة على تقديره في المطفوف مقدماً في فهو حسي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الأخبار على أحد المنهيين وهو أن يكون المخصوص المقدّم مبتدأ وهذا التقدير كاف لتفي قطعية دلالاته (قوله أو عطفه الخ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل مطفوفاً على حسينا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الأعراب لأنه حيث لا يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الأعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الأخبار هذا ثم بعد

المتنول الآتي من أن الاحتمال الأول لا يبطل أصل الاستدلال أعني عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما أنه يبطل لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لجزمه إبطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لأنه مع كونه غير موجه إذ هو من باب الدخول في الطريق ولا يليق بالناظر التي لغرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسينا بالجملة ليكون في الكلام عطف الانشاء على الأخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت أنه لا ضرورة إليه حيث كانت المطفوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المتنول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية إذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف. لذلك كور عطف الانشاء على الأخبار فيما له محل من الأعراب. سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والحشّي تبعاً للخيالي اختار الثاني لأنه أدخل في الرد والإلا يتوقف إبطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي وإذا أبطل الطريق الذي يوصل إلى الاستدلال يبطل أصل الاستدلال إذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فإبطاله إبطال له وقرره مولانا خالد بن المطفوف على الاحتمال الثاني جملة الشائبة لها محل والمطفوف

عليه مفرمان لم يؤوله وجملة خبرية ان أولاه فيكون الاول لا بطل أصل الاستدلال قطعا بخلاف الثاني فإنه بمحملة وأما هو قاطع في ابطال الطريق. وكون الثاني محتملا لا بطل أصل الاستدلال لا يخل بالتقابل بينهما ولا يوجب شك ان هذا كله محل وخلاف التحقيق (قوله لجواز ان يكون قالوا مقدر الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره الخشي في حواشيه على المظول من ان المراد قطعاً بليق بالخطايان وهو الظهور فان كون الواو من الحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافاً باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الخيالي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الخشي كلام السيد بعد تقريره بما قلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بأنه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خير مما تقدم من انه الخ في اذ الاخبار والانشاء حينئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يشرك بكلمة الخ فتدبر (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الخيالي فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسي ونعم الوكيل كالا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) (٩٢) ليس الفرض من هذه المناقشة المتازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه

الخصي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد انتاس وتوضيح للمناط وأما المقصود دفع ما عسى أن يمسك بالمثال في جواز

تسليم كون الواو من الحكاية لا يبدل على الجواز المذكور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقسوداً في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية قل عنه أن تقدير المبتدأ يطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المتقدم فإنه يطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده الخشي أعما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينياً أما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو الزاماً فلا لانه لا يمكن للمعتز أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية

عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المتع ما ذكره من ان من محسنات الوصل بعد وجود وهذا المصحح تناسب الجمليتين اسمية وفعلية فلا وجه للتثبت بأذيال البدهة أو الذوق في حسن المثال اذ لا عبرة بهما في اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في الفرض فلا يفيد منع الحسن لجوابه ان ما ليس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف الفصحة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل انه لا يلائم ما اعتبره من عطف الفصحة على الفصحة ثم قال ان تقدير المبتدأ لا يبنى عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يعني عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان الاستفادة من كلامهم في توجيه وهو حسي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء لتوكل أو اعتبارها قصتين وهذا ان الخيالي ومنها العطف على حسي بلا تأويل أو بتأويله. فيحسب بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا مماضيل العصام أو بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للكسلي ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انشائية افعال للمدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصيل أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين لمعطف الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب اليبانيين المانعين له على ما ذكره الساماني ومنها كون الواو استثنائية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولاً في حق الله تعالى نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

(قوله وهذا المعنى عرفي) أي عرفي عام وهو مالا يتعين تأمله ضد العرف الخاص الذي يتعين تأمله وأما كان المراد ذلك لأنه المراد إذا أطلق ولما قبلته بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى أن النسبة واقعة الخ) لا بمعنى ادراكها ونسورها باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك أنها اذا قيست الى نفس الامر فهي واقعة فيها أو ليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هي حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم أنه قد حقق الخ) قال المحقق الذواتي بعد أن قل كلاماً للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك من حيث القدماء إذ عدهم ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقة عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم فإن اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا أن في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم إذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الإدراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لأنه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا أحد أن يلزم أن المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه يدرك في الاول بادراك غير اذمائي وفي الثاني بالادراك الاذمائي وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الحكم وبطلان النسبة بين وبين وعدم اثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي تعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فانهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناها اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحادهما معه فمضى (٩٣) قولك زيد قائم أن مفهوم القائم

متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم أنه ليس بتحد معه وعلى رأى المتأخرين صفتان للنسبة بين وبين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناها المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمضى المثال

وهذا المعنى عرفي وقد بطل على ادراك تلك النسبة بمعنى أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم أنه قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الإيجاب والسلب وأنه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الامر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والاتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام إلى الخاص أعني الثبوت لأنه المتصور أولاً وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الامر فإن ردد فهو الشك وأن أذعن بحصولها أولاً حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقتها لما في نفس الامر ومعنى الثاني أنه ليس مطابقاً له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجدانك علمت أنه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادهما معه أو عدم اتحادهما معه على وجه الاذعان لا أظنك في حيرة من ذلك قال السيد الزاهد والحق أن تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بتفصيله والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحليمية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هاهنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم أن ما قيل على قول الحاشي وليس هناك نسبة أخرى الخ أن وجود النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وأما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الإيجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الإيجاب والسلب فيما سأتى من قوله ومورد الإيجاب والسلب فالمراد منهما الإبقاء والانزاع فقد استعملها بكلا الإطلاقين (قوله وأنه قد يتصور) يحصل العطف على أنه قد حقق وعلى أن النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمية) لكونها مورداً للحكم بالمعنى الثاني (قوله لأنه المتصور أولاً) دفع لما يقال أن هذا الوجه أعني نسبة العام الى الخاص جار في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم يسووا مطلق النسبة بالسلبية كما سواه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر انتفاء الثبوت) يعني أن التسمية بالسلب خاصة بالشق الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالأسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الاول فلفظ النسبة الإيجابية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع في مقابلة السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورهما في حد ذاتها من غير اعتبار حصولهما ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورهما باعتبار حصولهما أولا حصولهما في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقد ظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً منبأراً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الانتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والانتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمى نسبة حكيم ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لفظهما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأنهم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا أدرا كما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكيمة بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعنى الثاني ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقيدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة الثامة الخيرية كما أنها في التعريف الثاني كذلك بناء على ما هو الحق من أنه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة وينوجه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقيدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقيدية فالامر بالعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى أنه يطلق على الوقوع بخصوصه لأحد الامر من الوقوع أو اللاوقوع وان اتصاف (٩٤) كلمة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامر من

فتمحقق المغايرة وتصح	نصوريان أحدهما لا يحمل التقيض والثاني بمحملة والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي
دعوى القلة لان اطلاقه على	نسبة أمر الى آخر ليس أمراً منبأراً للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى

هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قلته قال العلامة ميرزا محمد
استدرا كما على صاحب الرسالة القطبية في انتصاره على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أولاً وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الاربعة فلو أنه يطلق على الوقوع فقط عندها لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والجاز وظاهر ان الوقوع فقط لو كان معنى للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القطع بأنه ليس هناك عرف خاص غير المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة التقيدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لاشبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً كما وقع التمييز عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غاية ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه في ذلك لاني أصل الاطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة الثامة الخيرية أعني وقوع المحمول للموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر سواء كانت ايجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بإدراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون مآل الميزانين واحداً وأنت بعد هذا تعلم حال غفاه به بعض الناظرين والله أعلم قوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في أنه اذا حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني فيما كان في الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا يخفى ان مورد الادراك هو المعلوم فتتحقق المغايرة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والمعجب من كتب على نفسه أنه لا يفهم الصواب حتى أو ظهر جتري المحشي بان حمل الايجاب أو السلب على المعنى الثاني يطل التباين بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم قطعه كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لا على وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فيقتضد إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل قبضها بجوزاً مساوياً فشك أو تجوزاً مرجوحاً فوهم أو راجحاً فظن وان حدث فيها كيفية جزئية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فخيال مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقن وان كانت زائلة بازالته فتقليد والارضية الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافاً كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الاتيان بكلمة ان التي للتحقيق ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحشى سابقاً من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولما ذكره هنا قال الفاضل مبرزاجان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة صارت لقبلة الاستعمال اسماً لاذعان وقوع النسبة أولاً وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها فاسم للنسبة مطلقاً المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من المحلية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعاً كان أولاً وقوعاً ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطرافين الشارح في شرح	المطالع ان قبل هذا المدرك
متشمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو	

واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مثبثة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فها هنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعاً فلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك الجمل كما يشهد به رجوعك الى وجد انك لتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشبيهاً بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يحصل المعنى الخرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوماً عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً بجملاً يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه أي ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضاً مطابقاً للواقع وفيه زيغ عن الحق وجبود عن الصناعة فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان عرض السيد المحقق ان النسبة الثامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فراحده بالأجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية ولتبس العرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة تنحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة اوليست بواقعة ثم لو لوحظ المعنى الرابطة من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه وبه وأيضاً على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ لمثل قولنا البياض عرض كما اعترف به للمعرض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انتزاع اللازم عن الملزوم فما هو جوابه يصلح ان يكون جواباً لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطرافين) أي الجساق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقيدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالتسبة الثبوتية الخ وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بمحصل النسبة أولا حصولها في نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى التسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالي الى آخره ونحريه انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب بالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة في نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالي الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول للموضوع مثلا في نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والاتصال أي تدعى بان هذه الامور غير متحققة في نفس الامر فالتسبة في تعريف الحكم بأنه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعني التسبة التامة الخبرية الإيجابية فإذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف، وأنه بهذا المعنى يفسر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق أعني ادراك ان النسبة متحققة في نفس الامر الا اذا أريد من النسبة التسبة التامة الخبرية ايجابية أو سلبية أعني الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا تفسير النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بأنه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكيمة التقيدية كما زعم الحشوي المدقق لكان

التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلاً وهذا كما رى غير واف اذا لا يتناول الحكم

الشرح لمختصر المتن وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ادراك ان التسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بأن النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معاً فاذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك الوقوع النسبة أولاً وقوعها يشعر بأن المراد بالنسبة التسبة التقيدية التي يرد عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط إيجاباً أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على من عرف أن ليس لنا نسبة

سوى

السلب اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط

وهو ليس مصدوقاً لادراك تحقق الارتباط ولا لازماً له ولنسرفه ان النسبة التقيدية شيء واحد يرد عليه الإيجاب والسلب أعني مجرد الارتباط بين الشيئين وليست متعلقة الى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف التسبة التامة الخبرية قائماً بقيان الإيجاب والسلب فإذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسمها كان متاولاً للحكم الإيجابي أعني ادراك وقوع النسبة والسلب أعني ادراك لا وقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الخبرية لزيد في نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الخبرية في نفس الامر ولا ينبغي عنك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول قوله وهذا أي صحة الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة الذي هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بأن النسبة السلبية واقعة الذي هو معنى التصديق فقط وللبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أي في التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في إعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أي مورد إيجاب ومورد سلب نظير ما صنع المحشي وأما الثاني فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ في الكلام ركاً كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولاً وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء أما أولاً فلما علمت من ان النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع

أولا وقوعه مثلا والحكم ادراك تحقق هنا الوقوع في نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون ادراك نفس النسبة وأما ثانيا فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصريح في ان المراد من النسبة التامة (قوله فما لا يثبت له) اعلم ان المتأخرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متبايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عن عدم تحقيق ان التباين بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزا هاشم القول بتوزيع أجزاء القضية كما ذهب اليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتباينهما بحسب المتعلق فقط قائم بما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور متباين عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها استين احدهما نسبة قبيدة ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكيمة والنسبة بين يين وتانيهما نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة القبيدة أولا وقوعها وسموها بالحكم والحاصل ان الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق الا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق الا بالنسبة التامة فلا بد من اشتغال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم بطلانه الا ترى انه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلا الا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عنده الى نسبة أخرى انتهى بايضاح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال المحشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم بطلانها فلا يقال ان المتأخرين يلزمون اللزوم ويعتزمون بطلانه بل هو محل النزاع علي ان المصريح به في لسان المناطقة جيم (٩٧) بما يفهم المتأخرون ان التصديق

سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة القبيدة المخيرة لما فاما لا يثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة

(١٣ — حواشي المقائد أول) خلافا للماتريدية والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المراتب بعد ان نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية ونكاه عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل للمكلف كالملك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الزمة الى آخر ما قال والمحشي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يزداد من الحكم المحكوم به وبالجمل فظاهر التعريف ان الحكم نفى خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكره جوابا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث ثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيذاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مباحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه المضد وسبأني وأما الثاني فلعدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب انما ينفى عندهم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبني على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريا كحسن الصدقة النافع وقبح الكذب الضار أو نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المتعارف للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمشكل وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المتعنى عنه فلا

يثبت كلام قسبي مغاير لباقي الصفات فاذن يكون معنى الحكم غنهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو بالكف وهو محل النزاع يتناوب بينهم في ثبوته قبل التشرع وانتفاؤه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المراءاة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للانفهام اذا ظهر والقييد الاخير لادخال خطاب المصدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواء) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما بالمأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أقاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلى أعني التوجيه بخصوص المتعلق بأفعال المكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار إليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحقق ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو قسباً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لملاقة الاطلاق والتفيد بقرينة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للانفهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه قال الكتاب وأخواته دلائل (٩٨) الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه الخصوص فاندفع ما يقال من

ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الخطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله	توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به هاهنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السيد قدس سره في حواشي المصنف سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطاباً في الازل كما ذهب اليه الشيخ الأشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبوع لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطن من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم
---	---

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في تنوع كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى يعض ايضاح فقوله المحقق لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان لتجاوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبني على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والنهي والاستفهام والخبر والتسداء أزل قال الأشعري وجماعة لم وذهب ابن القطن وطائفة كثيرة من المتفهمين الى حدوث هذه الأنواع الخمسة والفريقان متفقان على أن الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه إليها إنما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما أنه لا نزاع بينهما في انصاف الله تعالى بهذه الأنواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الأقسام المذكورة وليس في المقام منسج لتحقيق هذه المناهج وثانيتها لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسرهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأن داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحقق عما قاله البعض وأقره السيد من أن الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعتبر في كون الكلام خطاباً أحداً الأمرين الانفهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المقصود بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه متبوعاً في المآل فليس الا خطاباً بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من أنه ادعاء محض بل الكلام الذي هي للانفهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للانفهام في المآل علم أنه يفهم ما لا أم لا نعم بشرط العلم بأنه خطاب علم كونه فيها فظهور الخطابية أعما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالتهوؤ والتوجه للانفهام ولو ما لا غناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متبوعاً الى الأمر والنهي فيه وهو

أرى الأشعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله أفهام من هو متبني لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والألفاظ المهمة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله أفهام المستمع فانه لا يسمى خطابا ويقوله من هو متبني لفهمه الكلام الملقى لمن لا يفهم كائنهم قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح أن يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب أن يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تمييز بلفظ خطاب ولعل المحشى لم يحتفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الأفهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا نسلم بطلان اللازم المذكور فن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر والتمنى والتهنى فيها لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام متنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أزلية التعلقات قال الآمدي في مثله أمر المندوم الحق أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا قال الاسنوي ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب العلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل لفهم انتهى وبالجمله فدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التجيزي الحادث سواء قلنا بأزلية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما اتها صفتان حادثتان فائتان بذاته تعالى فان ابن القطان من الاشاعرة وهم يجمعون على استحالة أن يكون له صفة (٩٩) حادثة خلافا للكرامية بل

مرجع الحدوث الى التعلقات بل أقسام الكلام جميعا وهي الخمس المتنوع اليها بحسب التعلق بمتنوع فدهما لما يلزم عليه من الصفه مع ان ذات الكلام قديم ولا بعد

تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال أن الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يتمتع قدمه من قدمه أو ماخوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الامر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستمراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لاننا نقول الكلام وأن كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد

فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحبوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائما وقاعداً ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجاوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بافعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقيده بالمكلفين فانه جمع على بالالف واللام وأقله ثلاثة أن قلنا لا يتم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بأنه من مقابلة الجمع بالجمع المقيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله أنه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وإن أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوي كافي ركب القوم دواهم فظاهر أن اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ أن الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف ويشمل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد أن هناك تعلقاً واحداً ارتباطاً بجميع هذه الافعال للتسوية كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دواهم ومحصل دفع المحشى ما قال السيد أنه من قيل زيد يركب الخيل وإن لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الخلو مثلا وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاقضاء والتخير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا ما عارض تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التجيزي

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه إشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتها وأفعالها وصفات المكلفين مما لم يدخل في أنفاسهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيد بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام بقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث أنه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا يفتى ان طلب الكف في نفسه ايجاب ومثله يقال في التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الايمان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عنها فيكون فيه إشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفي المسلم وشرحه واخفئنا لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التفسير حال الدال في الطلب الخفي لانه المدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم قطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالاجاب ان كان ذلك الطلب (١٠٠) للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

والخلاف في النسبة لافي
المعنى (قوله كالتقصص
المدينة الخ) ان قلت القصص
انما تقص لبيان الافعال
الحسنة فيطلب الايمان بانها
أو السيئة فتعزم ويجب
اجتنابها تفيد الحرمة
والوجوب نظراً الى ان
شرائع من قبلنا حجة

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بأفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته ونزهاه
كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المتع عن
الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المتع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو
الندب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة
وهذا الفيد لاخراج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالتقصص المدينة
لاضام والاختيار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب
في الازلة متعلقاً بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك
من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على
تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابناً فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسبجي ما يتعلق

واجبة العمل قلنا المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة نعم ان عمنا الخطاب ليتناول الاحكام
الوضعية كالسيية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السبيية أو الشرطية نعم
والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف قاهما متضمنة أحكاماً والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة
من المال أم لا لتيسر دعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله
الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة
كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم
وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مباشرة يمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية فحاشياً من السفيه اللازم لخاطبة
المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك أنه لا مناص من تعميم الخطاب للصرح والضمني فيشكل أمر هذه الفصص وظاهراً لا بعد
في التزام أنها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فالتناسب زيادة قيد
أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاماً وضعية تقدير (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة القاهمين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه
بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفيه الخ أورد عليه شارح المواظف ان ما يجده أحداً في بطلنه هو العزم على الطلب
وتخييه وهو ممكن وليس بسفيه وأما حسن الطلب فلا شك في كونه سفيهاً بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب
منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن العزم على الطلب وتخييه ليسا بطلب والاين حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً أي الزام وينبغي في امتثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامتثال موقوفاً على اطلابه على هذا الامر النفساني وكذلك الاب حيناً قام بنفسه هذا الالتزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان اجبه المعلوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلابه ولله عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسمع مخالفتك اذا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامراً ونواهي فعند اطلابه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لاجل اطلابه عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تملق لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالتزام الناجز وكذلك من وقف شيئاً وقال ليفعل ناظر وقتنا هذا كيت وكيت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك بحر العزم لقضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة اليه وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المضد واعلم ان القول بعموم التصرف لمن بعد الموجودين وان نسب الى الخطاب فليس يبعد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المضد من انه لا يقال للمعدومين بأمرنا الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حق فيها اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومشله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار الخطاب إنما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلم من رجوع الى وجدانه فاقبل ان حقيقة الطلب إنما تعلقت صريحاً بالخطابين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السنف وأما تعلقاتنا صريحاً في ذلك الزمان فنسوق ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من التنبه والتحرير والكرهية ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما وقع به الخطاب فالحكم حينئذ هو خلاف الالصاف وما ذكر

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام النزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفي وأنت بعد هذا تعلم انه لا مانع من اعتبار التكليف الشرعية كلها أولية وليس للحكم تعلق تجبزي حادث وظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام إنما هي لاطلاعه على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلاً بشرط في امتثالها ان يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعتزلة يوجبون الامتثال فيما يمكن للمعتل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته قامتاله يتوقف على اطلابه الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لبيده صم غداً علم انه يلزمه في الحال التزاماً ناجزاً بأنه عند مجيء الفد يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو انهم اعتبروا التعلقات الاعلامية في الخطاب بالجمل المتأخر عنه بيانه لكان له وجه قال في المستصفي فان قيل أفقولون ان الله تعالى في الازل أمر للمعدوم على وجه الالتزام قلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالتزام والابحاف حاصلين ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لبيده صم غداً فقد أوجب والزم في الحال صوم الفد ولا يمكن صوم الفد في الوقت بل في الفد وهو موصوف بأنه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المتأمر به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود ما مور به أزلاً وبالجملة فرغ ربك من العالم وإنما هي شؤون يديها ولا يندبها والله أعلم (قوله من التنبه والتحرير) التنبه والتحرير حيث لا التزام فيها والتحرير نحو الوجوب لتحقق الالتزام فيها وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما في انها حكم شرعي (قوله فطابقة المثال ظاهرة) فيه انها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتبار ان الاباح والتحرير يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا يصحح دعوى ظهور للطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفاعل اللهم الا ان تكون ال في المثال للمعد أعني الوجوب

خاصة وقوله المترتب في معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آراء من غير أن يتحوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لفرقة بعضهم بين المسامحة والحجاز ويحتمل كما قبل لها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم السبب في سببه (قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين) هو المولى عقد الدين وليس إليه مع كونه مأخوذاً من كلام الإمام في الحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول أفعل النفسي القائم بذاته تعالى لأنه ليس للفعل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوباً فإن القول لفظياً كان أو نفسياً ليس متعلقاً به صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمصدر كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المصدر متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فإذا اعتبر قول أفعل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوباً فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثلاً للحكم وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بإلغاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتيب الشيء على نفسه وأوجب بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتيب فإنه لا اختلافهما بالاعتبار يرجع الترتيب إلى الاعتبارين فكانه قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فإن الخطاب إذا نسب إلخ يان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعه وقوله والترتيب إلخ إشارة للإيراد وجوابه المذكورين (قوله لأن (١٠٢) المتبادر من الأفعال إلخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل

الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بإلغاء يقال أوجه فوجب فالخيال حيث بني أما على المسامحة وأما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فإن الخطاب إذا نسب إلى الحكم يكون إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بإلغاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في التلويح (قوله وهذا الأخير إلخ) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعمدنا القول بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وأخواته

وجوب الإيمان والتوبة وحرمة الحسد وأجابه أنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والتوبة والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده

ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن وعلى هذا أمرهم الحمد المراد بأنه فعل بنيء إلخ (قوله لم يكن علم الكلام علماً إلخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالأحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسماً منه أعني علم الكلام فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن قسمها وسيلة إلى إقسام العلم بها فلا يجعل المحذور انتفاء صدق المقسم المقصود بالذات وفيه إشارة إلى وجه اختلاف كلام الشارح حين إذ لم يعم الفعل وهو قسم الشيء إلى نفسه وغيره وأعلم أنه لا اختلاف على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم فإنه أن جعل الحكم الإيجاب مثلاً والكيفية مثل الوجوب فواضح وإن أريد منه ما حكم به فمعنى تعلقه بكيفية العمل رجوعه إليها كونه جزئياً منها فإن كيفية العمل أعم من الحكم إذ تتناول أي صفة لأي عمل بخلاف الحكم فإنه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لفعل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أي يتعلق بما يكون الفرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكلفنا إلخ) علمت أنه حقيقة لقوة الاعتقاد فعمل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كفاً ولولا هذا التصميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تريفه كما هو مبسوط في محله (قوله في العلم بالوجوب وأخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولية تفويض المتعبد بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة لتفويض وجواز اعتقاده في الوجود أو زيادته. ولست شكك بعضهم كلام الخيالي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالاً فاللزوم ممنوع فإن كون العلم متعلقاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات مسائله كذلك وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالاً أو علاً فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استجابته مثلاً قولنا في الكلام الله تعالى واحد يرجع إلى قولنا يجب الاعتقاد بوجدانية تعالى انتهى وغير خاف عليك أن تأويل الله تعالى واحد إلى ما قال غير صحيح إذ المراد إقطة برهان الوجدانية عليه التصديق بنبوت الوجدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فإن هذا مندرج في ضمن مسألة وجوب المعرفة بآمل (قوله من حيث يقصده الاعتقاد) فيه إشارة إلى أن هذه المسائل التي انحصر فيها الكلام تكون فيها من حيث ثبوت الوجوب وإخوانه لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف وكلاماً من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالافعال بالانقضاء والتخير من حيث قصد الاعتقاد فإني بعض النسخ من ذكر قوله بالانقضاء والتخير بعد قوله بتلك الخطابات لإحاجة إليه لاستفادته من الإشارة (قوله كون تلك الأحكام الخ) الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الأحكام مصدق بها لا كون تلك الأحكام جزءاً من ذلك العلم حينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق للمذكور من تعلق الشكل

بالجزء ولا كون تلك الأحكام سبباً لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملازمة ويكون التعلق من تعلق السبب بالسبب أقاده بعضهم (قوله لا كونها بعضها من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الأحكام) أي كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته ثم لا يذهب عليك أنه لإحاجة لاثبات كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته إلى الإحالة على الظاهر السابق إلى الفهم ولا إلى الاستدلال عليه

من حيث يقصده الاعتقاد إذ يصبر معنى قوله والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام وبالتالي علم التوحيد أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالانقضاء والتخير من حيث أنه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فإن في التسمية معنى التخصيص ولا شك في أن معنى تعلق العلم بتلك الأحكام في القرينة الأولى كون تلك الأحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق إلى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والآن يطابق قوله لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلا إليها فإنه يصير معناه حينئذ أن تلك الأحكام لما لم تكن مستفادة إلا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الأحكام بعضها منها ولا يخفى ركاكته وإذا كان التعلق في القرينة الأولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضاً من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على أن يسان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الدقة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لأن أخذ الخطاب المضاف إلى الله في تعريفه بشره بكونه شرعياً اللهم إلا أن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريده الأول أي لفظ الأحكام عن الإضافة إلى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيداً لأنه نصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما قيل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني إذا كانت إرادة المعنى الثالث تصفاً

بقوله والآن يطابق الخ لكون التعريف جامعاً يقتضي انحصار معلوماته في تلك الأحكام إذ ما ذكره الشارح رحمه الله إشارة إلى تعريف العلمين أقاده بعضهم (قوله والآن يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركاكة كما يوضح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركاكته غير مسلم إذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع أفراد المسمى ولا في جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الأحكام فقط وكان الأولى أن يذكر هذا أيضاً (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أي فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين إرادة المعنى الأخير من الأحكام ثم الملاوة المذكورة على تقدير تسليم أن يكون معنى الكلام ما ذكره القائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والآن لا اعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله تعريفاً للحكم الشرعي) يعني أن لفظ الشرعية الواقعة صفة للأحكام جزءه المعروف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفاً للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك منيرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا بمجرد السكينة والجزئية والسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعبء اقلها كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايدان بالاحتمالات الثلاثة لفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص للمعنى الاول (قوله وعلى الثاني) ان قلت ما بال احتمالي فيها قلت عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معنى التصديق وعلمه بان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متعلقة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق الكل (١٠٤) بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على الكل الافرادى واردة كل حكم مخصوص لا يكاد للذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بسنده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الحبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكية الخاصة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قيل تعلق للسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه قلت عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وسمو اما فيسد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يحمل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يحمل العلمان عبارة عن الملكية فانه يطلق العلم على الملكية كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكية الخاصة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق السبب بالسبب اذ الملكية انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يحمل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكية اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

التي معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه لفقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم تصديقات ظهور قرينة العدول (قوله فحينئذ يكون التعلق تعلق للمعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا هادي الذي لا يتعدى عنه الحق وبحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً بالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرتضى هذا هو التحقيق الذي أقاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بفضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور الانتراعية وكثيراً ما يحصل التصديق بفضية قبل انتراع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

(قوله بمعنى متألفه الخ) إشارة الى أن المراد من المتعلق بالكسر هو الكل المجموعي ومن المتعلق بالنسبة هو الأفرادي فلا يلزم اتحادهما وإنما يلزم إذا أريد منهما المجموعي أو الأفرادي فإن قلت فإذا عكس الأمر لا يلزم فلم اختر من الأول المجموعي قلت دفعا لقسمة كل واحد من المتائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أي لا بأن لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لا عبرة بالظنيات في الاعتقادات ولا بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد واللام يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع في الحطبة فارجع اليه (قوله بمعنى أنه لا يدرك لولا الخ) لا بمعنى أنه لا يستدبه لولا خطاب الشارع (١٠٥) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

كما سيأتي وقوله عن المقسم هو الأحكام الشرعية في قوله اعلم أن الأحكام الشرعية وقوله أيضا أي كما أخذت من العقل وقيل أي كغير الأكثر الذي يتوقف ثبوته على الشرع كالشر والتشر والصراف (قوله في كلام الموضعين) أي موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق ببعض الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أي لكون الكيفية أحد طرفي الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت أن التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالعرض أما عرض النسبة للكيفية فظاهر وأما عرض الإدراك لما فلا ن عارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالأحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالأحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم التكلف في معنى التعلق حيث أن لا يخفى أن جمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات الخاصة أو جمل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف بعض أه (قوله وعلى التقديرين) أي سواء كان المراد المعنى الأول أو الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى أنه لا يدرك لولا خطاب الشارع واللام خرج أ كثر المسائل الكلامية عن المقسم لأن وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يمرض الوهم العقل فيوقه في الهلكة كما وقع للفلاسفة في الالهيات بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوحي المقيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله أن أريد به مطلق التعلق الخ) أي أن أريد به كون الشيء منسوباً الى الخ على أي وجه كان فالامر في محه معنى التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ أن يمتزج التعلقان متقاربان فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قيل تعلق العارض بالعرض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل الحنفي من أنه على تقدير أن يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وأن أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في محه قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمى علم التوحيد والصفات فإن غاية العلوم الغير الآلية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع

(١٤ — حواشي العقائد أول) بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل الحنفي) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد أنه ان الة الغائية علة ومتقدمة فعلاً ومطلوب ومتأخر خارجاً فاللازم من فائبة الشيء لنفسه كون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المنابرة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب المار فيها المصريح بالوجود الخارجي لما هو غاية نفسه والجواب ان العلم له في الذهن وجودان ذهني وهو تصويره قبل تملكه وأصيل وهو حصوله في الذهن بعد تملكه بنفسه كما ان الحيان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها ويحصل الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف يقال رجل شجاع مثلاً دون الثاني فالعلم باعتبار الوجود الثاني علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثاني بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة إلى الخارجي أفاده مولانا خالده قال الخيالي وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو
 يرد بوجهين أحدهما أنه لما علم التعلق صح اعتباره بالنسبة إلى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الأولى أن يفسر بالنسبة
 إليه فيقال منها ما يتعلق بالعمل فلا لفظ الكيفية لأنه أخصر وأوفق بقرينة الآتي وثانيهما إن الحكم سواء كان نسبة أو ادراكا
 أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهي تعتبر لأجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي
 بينهما مع أن الكلام يكون على وثيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الأول لئلا من قوله أن أريد مطلق التعلق فالامر
 ظاهر والوجه الثاني من أن النسبة إضافة بين العمل وكيفيته في نفس الامر وعبرة الخيالي فيها قل عنه صريحة في الوجه
 الأول وعارنه في الأصل تحمل الوجهين وحاصل الجواب أن الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث
 الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الأول دون الثاني فلا جواز فضلا عن
 الأولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية في شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى

(قوله وإنما لم يعتبر التعلق الخ) يعني إذا أريد مطلق التعلق فكما أنها تتعلق بكيفية العمل تتعلق
 بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل للإشارة إلى نكتة
 وهي أن تعلقها بالعمل من حيث النكتة فإن الأحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث
 الوجوب والتدب ونحوهما بخلاف أكثر الأحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فإن تعلقها بنفس
 الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وإنما قال عامة الأحكام لأن بعض الأحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل
 معرفة الله تعالى وأجوبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا
 حاصل ما قل عنه بقوله يعني أن أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى
 كيفيته لكن الثاني أولى إذ فيه إشارة إلى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية
 وعبرة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ وما ينبغي أن يعلم أن المراد بالكيفية على هذا التوجيه
 الموارد الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاتيان به على الوجه المشروع والالتم بصح قوله وتعلق عامة
 الأحكام الثانية الخ لأنها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى
 قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية أن تعلقها به من حيث أنه مفيد لهذه الحشية ومعتبر بها كما في
 قولهم الإنسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد أنه يلزم أن لا تكون الكيفية
 عبارة عن الأحوال الميئنة في الفقه بل قيدا للموضوع وتمة له بل معناه أن تعلقها به من حيث أنه
 ثبت له الكيفية وأنها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى قدبر (قوله وإن أريد

مبينان على عدم رعاية البلاغة
 وتميز المسمين وجواز
 التعلق بالعمل مسلم لكنه
 محل بالمعنى المراد واعتبار
 الحشية في إحدى القريتين
 بلا قرينة لا يرتضيه الطبع
 السليم أفاده مولانا خالده
 (قوله لكونه معروضا
 الخ) أي لكون العمل
 معروض الأحكام كما أن
 الكيفية معروضة لها لكن
 معروضة العمل والكيفية
 للحكم بمعنى النسبة بلا
 واسطة لكونها طرفي
 تلك النسبة في نحو قولنا

الصلاة واجبة ومعرضة للحكم بمعنى الإدراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أي من حيث العلم وقوله أو الاتيان
 به أي من حيث المباشرة ويحتمل أن كلمة أو للتوبيخ في العبارة أو أنها بمعنى الواو ويكون المطف للتفسير كما يرشد إلى هذا قوله بتصحيح
 الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع (قوله والالتم بصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون
 الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق في الأحكام الأولى والثانية تعلق ذي النفاة بالنفاة إذ المقصود من الأحكام المتعلقة بكيفية
 العمل تصحيح العمل والاتيان به على الوجه المشروع ومن الأحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاتيان به على
 الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لأدراج لفظ الكيفية في الأحكام الأولى إنما تنحى إذا غر التعلق
 بتعلق المعارض بالمعروض لا يتعلق ذي النفاة بها أفاده بعضهم (قوله لا من حيث ذاته) عطف على قوله من حيث أنه الخ وهو
 احتراز عن الأحكام المتعلقة بالاعتقاد لم تكن تعلق ذي النفاة بالنفاة والتعلق في الأحكام المتعلقة بكيفية تعلق المعارض بالمعروض فلو
 اعتبر التعلقان تعلق ذي النفاة بها يكون تعلق الأحكام الأولى بالعمل من حيث ذاته كتحقق الأحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن
 يكون التدبر إشارة إلى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككثرة العلم

بالشخص وكونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد بما لا يرجع إلى إقادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحو ذلك ومحمّل أن يكون الأمر بالتدبر إشارة إلى صحة أن تكون الحقيقة قيد الموضوع والمحدود مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو للكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لأنه لا يذهب عليك أن تعلق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد إذ الأول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه إذ الطرفان يتفق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي الأعلى القول بمذهب الإمام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذي بالذات (١٠٧) ومن الذي بالواسطة والتبادر

الأول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فلا بد من ذكرهما) أي يجب على الشارح أن يذكرهما بأن يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للإشارة إلى التكنة وفي كلام بعضهم وجه الإشارة أن طرفي الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهما ههنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتاً وموصوفاً أولى بالموضوعية والكيفية لكونها عرضاً وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خالد بنكر من المولى الحنفي تبعاً لقضية كلام

به الخ) أي وإن أريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير أن يكون الحكم نفس النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل أن الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير أن يكون الحكم ادراك النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل أنه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة إلى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد إذ الاعتقاد ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو أن المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فإنه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحنفي المدقق من أن تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فثبت فيه إشارة الخ) يعني إذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما الصك في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة إلى العمل إشارة إلى نكتة وهي أن موضوع الفقه العمل لأن التبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مستنداً ومثبتاً والعمل مستنداً إليه ومثبتاً له بناء على أنهم إذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التفسيرية أضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الأب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من الموارد الذاتية له فيكون موضوعاً له إذ لا معنى لموضوع العلم إلا ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذاتى ولا باعتبار نوع عرضة الذاتى إذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل الحنفي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لأن معنى قوله ليس موضوعه العمل أنه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال أنه يجب أن يكون موضوع المسئلة واجباً إلى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما أن قولهم النسبة الخ) قال الفاضل الحنفي النسبة فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة إلى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والأول أن

المولى احتيالي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار بالاصولين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن النسبة في الوضوء واجبة وإن الوتر مندوب انتهى قال المولى ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما معناه أشار به إلى جواب ما قيل أن أريد بالعمل في قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية ونحوه والحدود ونحو ذلك مع أنها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل إيجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذا التماق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل القلب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والسوام انتهى معني كلامه وبه يهتد ما شيد الختني بانيه من القواعد ويظهر ان ما ذهب اليه الفاضل الختني لا يجد عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي ان يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتقييد الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كسئلة الجنون والصبي) كما يقال يجب ان كافى مال الجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والجنون ضمان ما اتلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكوة مالهما وتهدير الثاني الولي يجب عليه ضمان ما اتلفاه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل الاول (١٠٨) فيظهر ما قاله الخبالي (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ) أي والجموع

منصوب على المنعولية للفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن ترضي الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخوئهما لانهما كثر فيهما الشغب من الحق من الخسارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة من يدعي الدين كافة فلا حاجة الى التذكر (قوله ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا اسميا ولا معنى

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فخذ لا شك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولاهم عدوا الخ يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المين فيه أحوال قسمها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) فني كل مسألة ليس موضوعها واجبا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة الجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل المعطف على مصولي عاملين الخ) يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل المعطف على مصولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذ الجورور ليس بمقدم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والجورور فلعل قوله وبالثانية الخ وقع من الختني بدون ابداء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطفا للجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أي ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكيد الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض فان له ثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكيد الصناعة لا معنى له فلذا أعرض الختني عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق بها آيات العقائد الدينية مسألة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط الاحكام مسألة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجة قيدا في موضوعه فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن الهمام ان أفاد الدال بشر على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا به اذ الموضوع هو المقيد فاما يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حيث عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه مرفعه لبحث فيما علم ثبوته او فيما لم يعلم موضوعه فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا غير يتوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع فاذا قلنا موضوع الاملى للوجود قابل بحث عن أحوال غير الوجود وحيث اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمي فينبغي ان لا يبحث عن حجية شي منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنواني بل انما يبحث فيما يتحقق باسم الحجة عن أحوال آخر من كونه مفيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخر ان انتهى

(قوله كالوجود مطلقا) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات الخلق أي من حيث اشتادها اليه تعالى وقد ذهب إلى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندي وهو أخص بمقابلته وتقدم في (١٠٩) الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

(قوله أي الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالأحوال أن الحال عندهم يقال لها ليس بوجود ولا بحدوم أي يكون واسطة بينهما فكأن السلب مقتر في مفهوم الحال فكأن في مفهوم الصفات السلبية (قوله لأن مرجعها إلح) وذلك لأن البحث عن الإمامة في مبحثها من حيث أن نصب الإمام واجب على المسلمين لا من حيث أنه فعل صدر عن الله تعالى أو عن المسلمين (قوله والحال إلح) أي فاندفع توهم عدم نفع هذه العبارة على كل تقدير لما هو بصدده لكون المقصود أن يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بوضوح منه وجود بحث آخر من علم آخر كالإمامة من الفقه لا يجدي شيئا أصلا أذهى من الفقه أصالة واستخفافا ومن الكلام جسيلا واعتبارا كما سيوضح به أئامته

يشير إلى أن له مباحث إلح أي يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له مباحث أخرى لم تكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهنا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالوجود مطلقا أو ذات الله وذات الخلق أو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فإن مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهية وأما عند من يقول أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة أن الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضا من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولا حل أن المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يمدوا مباحث الأحوال أي الصفات السلبية مثل أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والأفعال وهي مباحث إلح والتكوين والنبوة والإمامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثا على حدة وإن أمكن أن يرجع الكل إلى صفة ما فإن الأحوال راجعة إلى الصفات الغير الوجودية والأفعال إلى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الأنبياء والإمامة بمعنى نصب الإمام واجتماع إلى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على أن الإمامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أن ما أن سلنا أن الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالإمامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لأن مرجعها إلى أن نصب الإمام واجب على المسلمين فيكون راجعا إلى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه إلى صفة من صفاته تعالى وإن أمكن ذلك بطله على أن أفعال البعاد أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب أن مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والأفعال والنبوة والإمامة فيصح أن مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لأن مبحث الإمامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحتج المدقق فيه أن كون الإمامة من الفقهيات لا دخل له في إثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لأنه ليس علاوة هنا بالنظر إلى قوله وإن رجعت الكل إلى صفة ما حتى يكون علاوة لإثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فإن قيل إذا كانت مباحث الإمامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الأهواء والباطلين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلق الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلم يمد كونه من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد أنه لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفائية أذ هي أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودينية لا ينظم الأمر إلا بمصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

مولانا خالد (قوله لأنه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي نسخة في بعض العين المهمة وهي ظاهرة وقوله أذ هي أي فروض الكفائية علة لكون القيام بالإمامة ونصب الإمام من فروض الكفائيات لكن بضم مقدمة معلومة إليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وجبارة شرح المقاصد وهي بالواو

(قوله مع القطع بأنه الخ) أي لعدم عمومها في المكلفين لكونها محمولة على أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة إلى غالب الأعمال البدنية إذ قد لا يحتاج إليها قرونا لاستقرارها في أهل بيت وانتقالها عن أكابر من غير حاجة إلى إجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج إلى الاستخلاف أيضاً فني كلامه إشارة إلى دفع ما يقال غابة هذا كله جواز إدراجهم بحث الإمامة في الكلام لا إخراجهم له عن الفقه الذي الأصل دخوله فيه فإنه إن لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفنين نظير ما مر في كون الإجماع حجة أناده الشيخ خالد (قوله الحق الخ) جواب لما وقوله مناقاة اسم إن وقوله إذ هي في الأصل علة الاندفاع (قوله إذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الإجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به نابت أبوه إلى علي كرم الله وجهه وهو صغير فدهاله بالبركة في ذريته فكان هذا الإمام (١١٠) من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرقاً له رضي الله تعالى عنه ومن

ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فإنه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له أخذ الفقه عن حمادين سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تاييده إذا المراد من التدوين التدوين الخاص بتمديد القواعد وترتيب الأبواب وتكثير المسائل بادلها وإيراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لقلة الوقائع)

يفسد حصولها من كل واحد ولا يخفى في أن ذلك من الأحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الإمامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سبها من الروافض والخوارج وميل كل منهما إلى أمصبات تكاد تخفي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام وتقض عقائد المسلمين والتدح في الخلق الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير ينافي بأفعال المكلفين أطلق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والإمامة والمعاد وما ينصل بذلك على قانون الإسلام أه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر إلى الحقيقة ودرجها بالنظر إلى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله المحشي المدقق أن بين كون الإمامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه المحصر المتفاد من كلمة إنما وقوله إلا عند بعض الشيعة مناقاة إذ هي في الأصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله إلا عند بعض الشيعة الخ) فإن مرجعها عندهم إلى نصب الإمام المتصف بالصفات الخمسة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا إنما يصح إذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشر به عبارة فتاوي السراجية والافقه حنف الفقه الأكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لأنهم الواضعون للأحكام الشرعية وكانت عاذههم في ذلك إرشاد المرشدين فلو كان لتدوين الأحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة فعلوه كذا قل عنه ومحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لأن الإرشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع ونعمتكم (قوله

الاولى أن يزيد قبل لقلة الوقائع لصفاء المقادير بان يقول لصفاء المقادير ولقلة الوقائع اذ هذا بيان محصل الدفع كما اعترف به للاهتمام والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء المقادير (قوله وهو قرب العهد ولقلة الوقائع ونعمتكم) لا يخفى أن لفظ هذا في قول الخياطي هذا مع ما عطف عليه أن كان إشارة إلى صفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقرب العهد ونعمتكم اذ هما لفظان معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وإن كانت إشارة إلى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدون فالحق أن يفسر ما عطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله المحشي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفاً على بركة ونعمتكم معطوفاً على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء إلى قوله ولقلة الوقائع علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على ألف والنشر وقوله لقلة الوقائع مع ما يعمده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على ألف والنشر أيضاً ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أي كون هذا الإشارة إلى صفاء بدون اللام ويصير أن المعطوف في وقلة الوقائع هو قلة الوقائع واللام زائدة أقحم للإشارة إلى أن ما قبله علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما عطف

(قوله أي للاهتمام بغير الاختصاص) أي للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وإنما احتاج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا تكتنه من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل العناية بالدليل الخ) أصالة بمعنى انه يبنى عليه الدعوى والا فالمقصود بالذات الدعوى والاثبات بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام ونسبه على أجل النظام (قوله سوى ما ذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات الدينية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين أعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتنع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استبطاء ولا يناق ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنفع به وما تضرر دينية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها

في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به وما تضرر تصديقا ناشئا عن الدليل وقائده معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أي لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمقاد (قوله فالمعنى الى قوله علما استدلاليا) بحث فيه العلامة الكنتوري حيث قال فيه بحث فان

للاهتمام (أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالا فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الفرض متعاقبا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا قل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لا أمر حقيقي بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلا (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالك رحمه الله عن تبعهم على ما قال في التفرير في ثيل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابعه كالزهري والاصاري عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها (قوله قلت الم عرف هنا هو المسائل) يعني أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا أي في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدلة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد المسائل بالمدلة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افاقتها للعلم المذكور أن من

الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وأن حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى ما فيه وإن أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق المسلم بها فيكون ذلك عين المقاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالى هنا أعما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك هنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلا لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضا مع أن الشارح يصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدق استبطاء المسائل عن الأدلة فكيف يمكن أن يقال له انه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروقه (قوله ومعنى افاقتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما توهم وهو انه إن أريد بالمسائل المدلة بمجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وإن أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى المجاز بسلامة

السيية لان المفيد ليس المسائل المقررة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز أيضا غير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختبار الشق الثاني بان يلزم المجاز ولذا قال المحشي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو القظونفيا نحن فيه هو المسائل والمعادى المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمية) لك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة الى (١١٣) نحر المرام اه كنفري (قوله والمراد بالاحكام) أى الاحكام العملية

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا قل عنه حينئذ يراد بالاحكام للمعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعنى النسبة الخبرية أما عدم إدراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آتيا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء والتخير فلا استدراك فید العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المختصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تتعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء في محته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا ينسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسأني لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقى فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التباير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته وماله إفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلوم كما يقال علم

المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله انتقيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنفري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنفري ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

(قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنفري يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشمر بخلاف الواقع (قوله بقى شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية منها من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارع مقسمافي كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العملية الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن أخراؤه في الاصولين لا سيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنفري

(قوله ثم لا يخفى أن اعتبار التباير الاعتباري الخ) وأيضا أي فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلًا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكالية وهذا لغو في مقام التعريف وإنما قلنا ذلك إذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلًا قبل الافادة حينئذ لكان التباير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا وأيضا قوله عن الأدلة التفصيلية يأتي هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كترى (١١٣) (قوله ملكة استبطاه) هي عبارة

عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه ونسب هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصل منها مشاعدا إياه ويسمى عقلا استفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيوبه متى شاء من غير تجسم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل (قوله عرفا) سيما أنه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح في أن المعرفة هنا عبارة عن المسائل كاندسه أولا وقال الكفوى وحينا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافي كون المعرفة هنا إحدى الملكتين ولا تسميتهما إياها بالفقه وليس في كلام

زيد بفيد صفته كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد نفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع الياقة * قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه * وفيه ان الوصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لا يخفى أن اعتبار التباير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف فقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباير الشكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الشكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل للمعرف) أي أما جعل للمعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استبطاه للمسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجسم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فيما ياباه قوله تدوين التلميز وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا قل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسميته * وأما تدوين الملكة فيما ياباه الذوق السليم اه ولنا قال في شرح التلخيص في بيان قوله ويحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن قس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قاله الفاضل الجلي أنه يجوز أن بعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما بعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسميته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا المعلوم (قوله لكن رد على أول الاجوبة لزوم فقاها للمفاد الخ) فان المقلد أي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون قريبا مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر المضدى أورد على حشد الفقه اه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الأدلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العمى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الأدلة التفصيلية

(١٥ — حواشي المقائد أول) الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودرنوا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ما ذكره أولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تبينا على ان أسماء العلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن وألطف اه (قوله أي غير المجتهد الخ) باعتبار التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العمى كما يطلق على ما يقابل المجتهد

(قوله مع انه ليس بفتية الخ) يزيد في عرف الشرع فان الفتية عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه قطعاً مع دخوله في حده والقول بانه اجتبا في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه بغضى الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فتية عند توقفه في بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ما قاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المسند وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل اشتباهان يعلم اولهما من قوله وأما الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم اولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة انقادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ وهذا والظاهر انه لو حمل العلم المعروف هنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفتية بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهد والظاهر انه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً اهـ) * فيه نظر لا تا (١١٤) لا سلم هذه المقدمة قوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه تنازل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المتخذ على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان سلم هذا

مع أنه ليس بفتية اجماعاً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفتية عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه قطعاً اهـ كلامهما فاندفع ما قاله الفاضل الخ وفيه نظر لان الفتية على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المنقذة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية * وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المقادة بلا دليل فلا يلزم فتاهة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلماً مجتهداً في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما ورد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضاً فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المنقذة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون قطعياً مع أنه ليس بفتية اجماعاً لان الفتية تخص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفتية العلم بالاحكام الكلية المنقذة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية يخص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاذا حصل للمجتهد

قائماً هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجتهد مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله قال الشارح في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً بسلم قطعاً انه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعاً انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفتية علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضامناً لامتني له أصلاً اهـ فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن تم بهذا الدليل قائماً هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لسنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كنفري

ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا أما الاولى فلا نقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد بحجبه العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة للمعنى * وأما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به * والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله إلى العلم بيقينه قطعا فاندفع ما قبل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم بالحاصل به يقيناً لأنه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقيناً مستفاد من خارج ثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لا نقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي إلى علم لعدم النقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد قبيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسوا المسائل المدونة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان للمطالع المجتهد لا يرى أنه لو أدى رأيه في الزمان الثاني إلى خلاف ما أدى إليه رأيه أولاً لم يطالع المسائل التي أدى إليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه إلى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله * وأما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات أعلموا شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى اهـ وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا والتوجيه في الجواب الاول اندفع ما قبل هذا الكلام مبني على عدم قيد المسائل باليقينية الخاصة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل للمفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باق. واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولمذه للمباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فليكن بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر المضدي من مباحث الاجتهاد وتعریف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن الإيراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله اما لانسلم ان المقلد ليس بيقين بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد القير المجتهد العالم بتلك المسائل للمدونة فقيها اذ لا معنى للفقه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل للمدونة والاجماع على عدم فقاغة غير المجتهد بتأني فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو التسلم بالمسائل للمدونة فيعتبر حصوله له يكون قبيها * والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فيعتبر عدم حصوله له لا يكون قبيها (قوله بملاحظة الحقيقة الخ) فان قيد الحقيقة مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

(قوله انما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا في اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقد رتبهم على النص بالوحي . ومن رايته قوله تعالى (ان ابع الا مابوحى الى) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قيل لا وقيل لم فاذن جاز او وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم او هم معصومون عنه في الاجتهاد قيل بالثاني وقيل بالاول ويدل عليه قصة سليمان مع اميه داود عليهما السلام (١٩٦) كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الادلة عليه

قصة اسارى بنو نوح على ما في قوله تعالى (ما كان لى أن يكون له اسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينبهون عليه قطعا فيؤيدون بالوحي الالهى ثم ان هذا في امور الدين وأما في امور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (انما أنا بشر مثلكم اذا أمرتكم بشئ من أمور دينكم فخذوا به واذا أمرتكم بشئ من رأى قائما أنا بشر أخطئ وأصيب كائن افراد البشر) كذا فسر بعضهم وقد ورد في الصحيح (ألسى كما قسمون) صدق رسول الله وورد أيضا في الصحيح (أنتم أعلم بأمور دنياكم اه) كتمرى مع

بالمسائل المسكنة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل النقية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله لارسل علم اجتهادي) هذا الاعتراض انما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والمقاتلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من قالوا واختلقوا أيضا يجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنهم آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يبنى ان المراد بالاحكام جميعا قلننى سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الخاصة له يبنى ان علمه بجميع الاحكام الخاصة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه أنام مالك رضي الله عنه لم يثبت لأدري في حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله فقه مثل مامر من الكلام الخ) أى من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول بتمرر السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلي بأن يكون في ضمن الفواعل الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها بحجة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التى نطقت بالاحكام إذ لو أريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه حزنى وقوله في أقادتها متعلق بالأحوال حال علمه ولو قال من حيث أقادتها لكان أظهر قلننى سمو معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث أقادتها الاحكام بأصول الفقه فتوله اجمالا لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله في أقادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالا لكن ليست من حيث أقادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما أو حادنا بسيطا أو مركبا وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بيقوتها للادلة اما نفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما تنوعها كقولنا الامر للوجوب أو لمرضاها كقولنا العام يفيد القطع أو تنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد المظن

زيادة (قوله أى من السؤال الخ) أقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم المظن على معمولى حاملين مختلفين ويندفع الاشكالان مما بالزام المظن على الموصول اه كنبوى (قوله أو حال من الادلة) فيه نظر لان الادلة الاجمالية لا تحيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالادلة الخ) منظور فيه اذ المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله في أقادتها متعلق بالأحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان الظروف متعلقة بالادلة لا بالأحوال على ما زعم فهو خال من الادلة أى الادلة التفصيلية لأنها هي المقيدة للاحكام

(قوله وإنما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الأدلة اجمالاً في أفادتها الأحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما في جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال الاستفادة كما في التمهيد (قوله وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالاً الخ) بحث فيه العلامة السكتري فقال بمدخل عبارة التعريف مانصه أن جعل الجواب الأول من الأجوبة السابقة على تقدير وهو أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة والجواب الثاني على تقدير وهو أن يكون قوله اجمالاً مميّزاً عن نسبة المعرفة بما لا معنى له إذ الظاهر أن الأجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص بأعرب دون أعرب على ما حققناه على أنك قد عرفت فساد كون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة فالجواب أن (١١٧) الأجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأحوال أو مميّزاً عن نسبة المعرفة ومؤداها واحد اه وأما التحقيق الذي أفاده فهذا لصد تحقيق هذا المقام أن المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها إلى معرفة أحوال الأدلة التي لا تحصر في عدد لا يمكن من ضبط تفاصيلها فاحتج

فأعلم بهذه الأحكام الكلية بسمي أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث أفادتها الأحكام وأن تلك الأحوال أعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم إذا قرر هذا فاعلم أنه إذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة معطوفاً على قوله معرفة الأحكام يرد عليه أن أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المرفع بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي قيد معرفة أحوال الأدلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحة فإن من طالع مثلاً الأمر للوجوب والنهي للتحريم والعام بفيد القطع إلى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الأدلة الاجمالية وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية مثل العلم بأن الأمر للوجوب ويقول معرفة أحوال الأدلة العلم بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك أن المسلم بأن الأمر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لا شيئاً عليها فالمعنى سمو العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الأجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التناثر الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكية المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتي عنه (قوله ونفس عليه قوله ومعرفة المفائد) يعني برد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام نفس معرفة المفائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالمفائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بأن المرفع هنا هو المسائل المدللة والمعنى سمو المسائل المدللة التي قيد معرفة المفائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحة فإن من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة المفائد الإسلامية عن أدلتها أو يقال التناثر الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري هنا لأن المفائد الإسلامية أكثرها شخصية لأن موضوعها ذات الله تعالى مثل

الأحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يترحم أن يفيد الأجمال يعني عن قوله في أفادتها الخ وإن قوله في أفادتها متعلق بالأحوال إذ لكل قيد منفعة وإن المفيد هو الأدلة لا الأحوال اه (قوله أو يقال التناثر الاعتباري الخ) التناثر الاعتباري على مذاق السالكين أن العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالسالم وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الأول هو مفيد وباعتبار الثاني مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد أن المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والأذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أوردته عليه السالكون مدفوع بالفرق بين حصول الشيء في نفس الأمر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما أن بين الدلالة والإرادة فرقا فتدبر وإن لم يكف التناثر الاعتباري فلك التناثر الذاتي بأن يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التناثر ذاتي لأنه مغايرة الشكل للجزء وتناثرهما ذاتي

(قوله لأنه لا يجزى في
المسائل السبعة الخ) فيه
أولاً أنه مبني على كون
أدلة نحو السمع والبصر
سمعية صرفة وأنه لا يتم
لها أدلة عقلية وثانياً أن
السمع وإن لم يكن ورد
الاف في ذاته لكن أثبات
ذلك لذاته تعالى بناء على
صفة الوجوب قد رجعت
المسائل الى ما موضوعه
كل واحد انحصار في
الجزئي خارجاً فتدبر
(قوله لا يتحقق حينئذ
عقائد جزئية) فيه نظر
ظاهر فان مسائل الكلام
باعتبار كون موضوعها
الواجب كلية وباعتبار كون
موضوعها الذات الجزئية
جزئية فتدبر (قوله وان
لم ينسب الاشتراك الخ)
بحث فيه بأن لا تسلم
ذلك لم لا يجوز ان تكون
جهة الاشتراك غير هذه
الجهة بأن الكلام نافع
من جهة أنه رئيس العلوم
وأنه الذي ينبت مبادئها
كما ان المنطق نافع من
طريق الخدمة فقد اشتركا
في مطلق المنفعة التي هي
غير ايراث القدرة
الكلامية والقوة التطنية

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم
بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والتواعد
الكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو
الله تعالى الواحد القديم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً
ان ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على أنه مبدأ له وكذلك القاعدة من
ادعي النبوة وأظهر المعجزة فإنه يجب التصديق به وهذه القاعدة قيد العلم بأن محمداً عليه السلام
يجب التصديق به وقس على ذلك بواقعه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله
تعالى أرسله بالحق وصدقته بالمعجزات لا اقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق
أنه ما يقال نكتف لأنه لا يجزى في المسائل السبعة ككونه سمعياً وبصيراً ومنكماً فإنه ما ورد السمع
الاف في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكبرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليلاته على
الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست
بقواعد لعدم كونها كلية وأما ما قيل من أن موضوعها وان كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور
الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصرة في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيها نحن
فيه لأنه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية بتفاد منها (قوله عد في المواقف) وجه السيد الشريف
بأنه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميته كلاماً ولا
يخفى أنه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للتطبيقات في علومهم كذلك الكلام
مورث لنا قوة الكلام في علومنا قال الوجهين واحد وان لم ينسب الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو
لا بصير وجهاً موجهاً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعها الشارح
وجعلها وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لأنه لو لم يستبرأ منه القوة
للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذا لاشتراك في أهم نافعان وان كان تقع الكلام
بطريق الرياسة وقع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار
المبادي والمنطق باعتبار ما يمرضها ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فان نفعهما
بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يمرض المبادي فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضعاف
أما قيد الاول) يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولاً لضعاف أما قيد الاول في قوله أول ما يجب الخ
أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لأنه ان كان سبب اطلاق لفظ
الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائماً لا حاجة اليه
ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه
التخصيص ضائماً اذا لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص بقوله
اذا لا شركة دليل لقوله اذا ذكر وجه التخصيص لا لجمع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجه
التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعى لزوم ضياع أحد الامرين والدليل إنما يفيد
لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولاً فإنه يكون ذكر كل من
الامرين في موقعه وبصير للمعنى أطلق اسم الكلام عليه أولاً لأنه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستدين الى دلائل عقلية وشواهد عقلية. واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (١١٩) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال

الحقق الكنتري في بحث أما أولاً فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو لكون المباحة معه فالتخصيص المذموم كوجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر وأما البعض المذموم من السلف فتنبهت بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان وامثالنا فلان قوله لكن ما لهم الى الجنة يأتي من مثل هذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ما خلاصته انه جواب عن سؤال مفتر كانه قبل ان يثبت السلف اثبات الواسطة بين الجنة والنار فالمنزلة أولى باثبات تلك الواسطة لانها المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بنبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام تميزاً له عما عداه قبول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلاً فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلاً فأجاب بما سمعتم اعلم أنه قل عنه هذا تعليل لثبوت الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لو لم يقيد به الخ والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء القاصد على الفساد (قوله وأما احتمال نسبة القبر به الخ) جواب سؤال مفتر كأنه قبل أن يطلق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لتغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أو لأنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزاً مع أنه لم يتعرض في غير هذا الوجه فلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال نسبة القبر بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولاً (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر أن متأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا قل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين قائم بعموم في تلك التسمية (قوله أي الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الاثبات بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركيب الكيفية عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصداقاً ومقرباً بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع في كلام البعض غلطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محل تركب الكيفية لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار أي ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لتركب الكيفية مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخد في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولاً حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بنبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

حاصل الكلام دفع توهم ثبوت الواسطة مطلقاً بل ثبوت واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندي أن ما قاله السالكوني هو الاوجه لمن تأمل

(قوله قال القاضي الخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطالعة التجلي الصفاتي نعيم والذين لا يسلمون طمعاً في الثواب وهرباً من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتع الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم انهم لترقيتهم عن افرقين يعرفون كلا منهما (١٢٠) فندبر (قوله أقول هذا التوجيه الخ) ناقش المحقق الكنتري في هذا الاستلزام

الاثبات وجعله سبباً للاعتراف (قوله لكن ما لهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصرُوا في العمل فيجبون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فاتهم معذرون لعدم اطلاعهم على الأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لأن العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقيحها وورد عليهم قوله تعالى * (وما كنا معذبين حتى نبث رسولا) (قوله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهر) حاصله ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما ثبت بواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الوساطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان التناق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد ببولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافراً انه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الآتي لا بانه حيث قالوا ان أهل الله في أسماء أهل الكبار على أقوال فالحواجز يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وانباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والتناق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انما لا تنفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل تفيه بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فيثبت لا يكون الوساطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبه واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالإيمان المنفى هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحرجية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولنا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية (قوله ينافي كونها داري ثواب وعقاب) يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيبدأها موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور انما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجحرجية ربما يدخل يده لمباح لا حلال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينافي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النباهة هذا وفيه أولاً أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بأسمان قاتب يتحقق أنهم كانوا يعدون العصيان نقاقاً قطعاً وثانياً أن قوله ضرورة ان من ظن الخ مخالف لما وقع يقيناً فان الشاك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبداً ولهذا جعل حجة الاسلام الفزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح بقوله

انما يدل على نفي التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا (قوله)

وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت تناق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي لتحقيق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ما يفيد الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة الى عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلها يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى الثواب والعقاب فان معنى كون الجنة دار الثواب انها مختصة بالثواب لا تتجاوز الى العقاب لأنها لا تتجاوز الى عدم

الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا تلك الاضافة انما تعيد الكلية القائمة بان كل مناب داخل في الجنة وهي لا تنكس الى نفسها والجواب الثاني مبنى على ما ذهب اليه السائل لكن على ان تكون الكلية قائمة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مناب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على حرف ما تقدمه الاضافة من الاختصاص الحصري الى الاختصاصي الارتباطي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه أقامه الكتبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون منابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار (١٢١) بلا عتاب لكن لا يخفى عليك ان

كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا بما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم ثبوت بعض داخل الجنة كالاطفال عند المعزلة فالظاهر في الجواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ما قررناه (قوله وقد نص المعزلة) الا ان يقال المانع بكفيه الجواز اه أقامه المحقق الكنترى (قوله والاولى ان يقال الخ) قال المحقق الكنترى بل الاولى ان يقول بخل أو سفه أو جهل على

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونها دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويمقاب فهو بالنسبة الى مستحقيها وهم عند المعزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان رتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو رتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يماقب بلا معصية على ما سيحىء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فأدخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للمعصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله ونسب عليه قوله قد دخلت) أى دخولا معاقبا بما مستحقا لما لان الكلام فيه وتفرعه على الكفر والمعصيان ولتأنيبه الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد أطل الكلام على نفسه في هت الخيالي اذ بكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر للمعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معزلة بصرة واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصبر والعاصى وانما ذكر مادة المطيع فهو لارضاء النان وطلب اليان (قوله قالوا تركه بخل أو سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو آتق العبد في دينه وتركه يكون بخلًا وان لم يعلم يكون سفهًا يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا قلته وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ) أى أوجب الخيالي على الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفسه في دينه (قوله فلزمه ما لازم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يمر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلق أو يمتد صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائيني في دفع الزام الاشعري عن الخيالي بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ولكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في ليله صلحاء كان

(١٢١ - حواشي المفاتيح أول) ماسيجىء من الشارح بهذا التعمير لانه ان علم ما هو الاقبح للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفهًا وان كان لضعفه يكون بخلًا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من الحشى غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الاقبح له فتمه تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ما قررناه بل يقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له الملم بمن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فلعلم اقتضاه الحشى المحقق فيما هو الاول على الاتين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار تدبر (قوله فله الخ) وشبهه بهذا ما نقله الخضر عليه السلام من قل الصبي حفظا لاسلام أبويه على ما قاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسبه الخ) ولهذا لما أوردى عليه السلام من قريش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

وشج وجهه قيل له الا تدعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والاولى لتعجب عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لغوث كثير من الصلحاء من أولاده كما في كنفار قرين فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فأت الاصلح في حقه لورود الأثر بذلك ولأن الصورة المذكورة أولا في دفع الالزام (١٢٢) بمدة جدأبل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أبيه

لكمال شفقتها عليه على ماهو المستفاد من القصة الخضرية الا أن يقال ان دافع الالزام مانع بكفيه الاستناد بهذا القدر فليست (قوله لكن يلزمهم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون نبيا لكفر آبائهم بأن يكتفوا راضين بكفره كذا قيل (قوله قلت تمرىض الثواب الخ) التمرىض جملة متصديا قريبا من الثواب يقال عرضة تعرض أى تصدى والتصدى أصله تصدد من الصدد بمعنى القرب قلت الدال الثانية ياء كما قيل في تقضى البازي وبالجملة التمرىض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيراً فلم لا يقولون بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لا يجب

الاصلح لهم إيجادهم فإعانة الاصلح لكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل أصاح شخص آخر ظلم في حقه يجب تزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضا في دفعه بأن الجبائي لا يقول بأن الإبقاء وإيصال الاتع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والافدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند الامتلاء أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الجيب خلط أحدهما بالآخر وقال في المواقف وأما الامتلاء فارجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويعبده عن المصيبة كمنة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المصيبة والرابع الاصلح للعبد (قوله وبمضم) أى بعض معذرة بصرية لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للتوب والدخول في أعلى المنزلين وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لأن ماهو الواجب على الله تعالى هو تعرضه للتوب وإبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر إنما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيراً لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعرض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنوناً (قوله بمعنى الاوفق) أى ما تقتضيه حكمة الازلية وتدير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله ونجح تركه سواء كان فيه قبح العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن حينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور المازي) هو تلميذ أبي قصر العياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كمنة التكوين وغيرها) من مسألة الاستثناء في الايمان وبمسئلة ايمان المقلد على ماسيجي (قوله الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لأن القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافي الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن تكون

الاجابة الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للتوب وقد يحى تكون التعريض بمعنى الإشارة والتنبية بالكلام اه أفاده الكاتبوى (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعرض العبد للتوب إنما يكون اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك قائل (قوله والمراد بمجموع مافي الكتاب الخ) بحث فيه الحق الكنتري فقال إنه وإن كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا دليل على هذه الارادة على أنه لا يتخلو عن توب المصادرة مع أنه بشر بأنه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منهما داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفت على ان عدم الصلاحية للمذكورة وإن سلم في

قوله خلافا الحق لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الحق اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية كلية موجبة على ما ينشأ من قول المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج عن هذا القول لكون كل منهما

من قبيل القبول اه (قوله وقد يفرق الحق) لان هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيها من جانب الواقع قلنا لا قائل هنا باعتبار المطابقة فيها من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحثناه وانه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحقيقة كلاما صار من صاحب القول أعني الذي فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيهها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها فلا يأتي عندها ان القولان بل يلائمان وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بقدر التعليلية اه من الكثرة باختصار وتلخيص (قوله اذ لا قائل الحق) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصها ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائل باعتبار المطابقة فيها من

نكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقيق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقائه معنى في القلب الحق جملة اسمية وقت حال أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الخواص والعقل والحر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداه فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الابهاء بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الحق كيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب بما ياباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الحق مقصودا بالنقل وليس كذلك فإنه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجي (قوله ويحمل الحق) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة الغدوم في هذه المسئلة (قوله قد فتح الباء) أي فتح الباء رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما نحصل تلك الرعاية بملاحظة الحقيقة أي الحكم المطابق من جانب الواقع ونحصل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحقيقة وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئتين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب للفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجي (قوله لكن لا يلائم قوله الحق) فان قوله وأما الصدق الحق يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا بد على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الحق اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق باثباتا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود التكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المتصور فيه أولا الحق) تعليل للحكم المطبوع أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المتصور فيه أولا الحق يعني ان الذي ينظر اليه

جانب الواقع فينبغي ان يأتي عنه (قوله لا بطريق المفهوم الحق) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود هنا خصوصية الشيوع بالاقوال في إطلاق الصدق عليها استغيد منه ان إطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الاشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الاسمين

وبلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فإن الحكم إنما يصير مطابقا بفتحها إذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى القوي أعني الثابت من حق بمعنى ثبت فقل الحق عن معناه القوي الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور في حصوله أولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فلاحق معان ثلاثة أحدهما القوي وهو الثابت للقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وإنما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذنبك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أي ضمنا إذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الجبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتغير يانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الثبوتين اما بالثبوت أو بالاتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذلك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج وتقس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتغير لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور اليه) يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى القوي للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسيانته الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل الحنفي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أي الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول أعني كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال الحنفي المندقق لكن انصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون مراده عامر في كلام الفاضل الحنفي وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو في نفس

(قوله لانها موجودة في الخارج) أي المراد بالعين وهذا انما وافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع حيث ان الواقع عندهم أعم مطلقا من الخارج ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم حيث ذهبوا الى اتحادهما فلينأمل (قوله كما حققه السيد الخ) قال بعضهم والظاهر أن الصدق والكذب كالتماثل يكونان من أوصاف الخبر يكونان من أوصاف الخبر أيضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور اهـ

(قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه النسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإتيان عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الأمر حتى يرد ما ذكره على أن الحشي سيصرح بأن معنى قوله على ما هو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي أني عنه متبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي نبوت ذلك الشيء في نفس الأمر هذا ولو بني المعترض الكلام على أن صدق الخبر مطابقه لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله اذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا قصده على أن الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليأمل (١٢٥) (قوله لا يمكن في وجه النسبة)

الأمر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي محبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه النسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يمكن اتصاف بعضها به وإن مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال على بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في أن كون الإتيان المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحيح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه بدل على وجه النسبة في النسبة على وفق ما ذكره في الحلق على أن التمييز المطلق لا يمكن في وجه النسبة (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقبة صفة الحكم ومطابقة الواقع أياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها فهو حاصل الدفع أن المطابقة وحدها وإن كانت صفة الواقع لكن للمفهوم الحاصل من مطابقة الواقع أياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى أنه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع أياه فان معنى مطابقة الواقع أياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقة الواقع تأمل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال أنه لو كان صفة للحكم لصح أن يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقبة فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بأن الفهم أن كان مصدرا مبنيا للفاعل أعني الفاعلية فهو صفة الفاعل وأن كان مصدرا مبنيا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب بأننا لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وإن كان صفة الفاعل وكذا الاتهام وحده صفة المعنى إلا أن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو اتهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب أن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى واتهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بواسطة مثل أن يقال اللفظ منهم منه المعنى (قوله وبعض الأفاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله أن كون فهم للمعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم أنه يستلزمه وأن الاستلزام من الأنحاء فالأولى أن يقال أن أمثال هذا محمول على التسامع من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لا يتناقى كونه وصفا بخلاف الحقبة اذ لا مانع فيها من أن يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق وبالجمله فالحكم وصف إضافي يبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الإضافي ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه ضمنا فلا فرق إلا بالأجمال والتفصيل ونظائره التمول وكثرة المال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر وهو واجب بأن الحصول وإن كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالة عليه) أي دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالد وجه التأمل أن ما ذكره لا يدل إلا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر إلى المطابقة لكونه قاعلاً صراحة لا بالنسبة إلى حصول مفهوم الحقيقة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع إذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثيته ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن قاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى اهـ (قوله مستبعداً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع إلى أثر الفاعل وفي الظرف إلى الشيء وقوله استنباع الضوء للشمس الانطهر أن يقول استنباع الشمس للضوء أو تبعية الضوء للشمس فإن الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً ماهية زيد تستببع الفاعل فإن الأصوب أن يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتدبير الضمير (قوله على ما قاله الاشرافيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم أن الماهية عندهم هي منشأ انزعاج الوجود والمفهوم في فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) يحذفه من أخذت النظافة بيده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في

الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا ما ساقهم إلى القول بمجمولية الماهيات وأما المشاءون فاتهم لما قرروا أن الماهية غير الوجود وأقاموا الأدلة على ذلك لزعمهم القول بأن الماهيات غير مجعولة فإن أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقاً وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزعمهم القول بأن الجبل مؤلف لا بسيط فليقدر وكان هذا مراد من قال أن الجمول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

والنهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشابه فالقصد من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعني إذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم بل محمولاً على التماسخ على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتماداً على فهم السامع قال الحاشي المتدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظوراً فيه أولاً أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد أن للذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقاً ينتج الباء هو الواقع لأنه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني أن الظاهر أن يكون الباء في قوله ما به للشيء والضمير إلى الشيء فالمتنق الأمر الذي يسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لأن الإنسان مثلاً أعما يصير إنساناً متأزراً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم لا يكون إنساناً بل لا يكون متأزراً عن غيره لما قرر من أنه لا يخبر في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمولولاتها وهو باطل (قوله لا يقال قول الفاعل ما به الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما يسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بأن يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استنباع الضوء للشمس والنقل ينزع عنه الوجود ويصفها به على ما قال الاشرافيون وغيرهم الفاعلون بأن الماهيات

قال بعضهم الماهية ليست بمجعولة مطلقاً إذ لو كانت الانسانية مثلاً يجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل مجعولة الجاعل واللازم باطل أما بيان الملازمة فلأنه يكون حيث أراد الجعل وما يكون أثراً له ينتج باستقائه وأما بطلان الثاني فلا سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالمتنق فإنه أن أراد بقوله لم تكن الانسانية الانسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الالتزام وإن أراد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه إلا يرى أن المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فإذا ارتفع الجبل في وقت أو دائماً ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم إنما مجعولة مطلقاً إذ لو لم تكن الماهية مجعولة لارتفعت المجعولة مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في انصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استثناء الممكن عن المؤثر فينتج أنه لو لم تكن مجعولة لزم الاستثناء والثاني باطل فالقدم حجة ثبتت نقيضه وأجيب بأن الجمول حوكة الوجود لماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهية بأسرها ارتفاع الجمول رأساً واستثناء الممكن عن الفاعل للمؤثر اهـ

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فانه لم يوضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاشع لما يتلى عليك من المثال انك اذا قابلت شيئا شفافا وبجلي مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المقابل أم لا . فاذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بوجود حقيقة بل ظل وخبال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خالد كانه قيل اذا لم يكن كون الماهية ماهية يجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فامعني ما تقرر عندهم من ان الماهيات المدومة لا تمايز بينها فاجاب بما نرى اهـ (قوله) أي بالتمايز وعدمه (قوله) فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ (قوله) بحث من وجوه (أما أولا) فلا انه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس متعلما الا بايجاد موجود في الخارج (١٢٧) وذلك وان حصل عندهم

في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهباً عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب الحاشي عليه قطعا اذ كلامه أعني قوله ما به الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقيين فكيف يقال ان جواب الحاشي منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانياً فلان الحاشي يصرح بان الاخصر ترك أحد الضميرين حينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقيين بالعلية الفاعلية

مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستبعا ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستبعا للفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه فجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايخ وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجمولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية نمل كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله) لا ما به الشيء الخ (يعني) ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس يجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينها جعل وأما عدم التمايز في المدونات فانما هو في الخارج لاني نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وانفسهم بعضهم قولهم الماهية بمجمولة أو غير بمجمولة به اذ لا عقل يحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات بمجمولة أو غير بمجمولة بالمعنى الذي صرح من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير بمجمولة وأما من يقول بان الماهيات بمجمولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات بمجمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق النوائى (قوله) نيرد الاشكال (اذ يصير

ضرورة ان تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الايمان بالضمير الثاني وتركه في نظر الحاشي وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريفة ما قرره بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل ما لحما الى ان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود نظير الصباغ الثوب بصفته لوجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الا في سواء أورد للضمير ان اترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند السك قول الحاشي ان الماهية ليست بمجمولة يجعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المسالك الشريفة

(قوله لكن فرق بين ماهيه (١٢٨) الموجود الخ) حاصله ان الفاعل مسبب اليجاد والماهية سبب التخيير (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سيية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول الحشى اذ الماهية ليست بمجعل يجعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية ام كتبوى فان قيل لامفارقة الخ حاصله فقص التعريف باستلزامه فساداً مخصوصاً وهو مفارقة الشيء لنفسه والجواب يمنع الاستلزام وحمل السيية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول التقص بالذاتي بمعنى

محصل التعريف ماهيه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) بمعنى لا نسلم أولاً ان الشيء ههنا معنى الموجود بل بمعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين ماهيه الموجود موجود فانه الفاعل وبين ماهيه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه أو في انصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مفارقة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سيية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مفارقة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أى بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية ماهيه الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أى الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والحمل انما هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم به لا بمحل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المثل ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان مال التعريف على ما ينشأ هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في انصافها سواء كان لازماً أو مفارقاً يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة ثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلاً الانسان في كونه ضاحكاً يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكاً أعني التعجب لكن بني الاستفاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطناً فان الانسان في كونه ناطقاً لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معطل بشيء أما بالتبعية فظاهر وأما بنفس الذات فتقدم عليها فما قاله الفاضل الحلبي من ادقاع التقص بالذاتي والعرضي باطناً سهو ولعل الحشى انما لم يتعرض لهذا التقص لان المقصود تعريف الماهية بحيث يتنازع عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخل انما في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلبي والجزئي فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة أعني حمل هو هو اتحاد المتقاربن في الصدق فحمله عليه خلاف

الجزء لان كون الانسان انما ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وإنما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولما خص التقص بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني

(قوله حاصل الدفع الخ) قال الكتبوى لا يوضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يقوم بها الملزوم في الخارج والذهن فان تصور اليت بدون مواده محال وبدون لوازمه يمكن وان كان المتصور أعني كون بدون اللوازم محالاً في الواقع (هذا) لكن هذا الجواب مبني على كون الباء في قوله بدون للابسة مع ان الحق انها للسيبة فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الا كتاب بدليل بابه السيبة ولا شك ان اكتاب الكنه انما يمكن بمدخله الذاتيات لا بمدخله المرضيات (١٢٩) فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول

مقصود الشارح الخ) قال البكتري على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به انه بقي الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان أرادها بقي داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذي أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هذا الكلام يان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير أن يكون الضير للشيء في تعريف الماهية وامتيازها عن أجزائها أيضاً على تقدير أن يكون الضير الثاني للوصول على ما وجهناه سابقاً فلي التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقاً ولاحقاً ولا

المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسيبة والضير أن للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود التقصص على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرناه (قوله لكان أخصر) لكن الذي ذكرنا أظهر وأسبق إلى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن تصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع أن ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدون فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل الحشي لا ينبغي عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبى أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ يان منافية الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يمرض لنفسها كالمفهوم والكلية فكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعرض واحدة وأما منافية الماهية لأجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السيبة التامة ولنا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء منافية لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المفارقة بين الماهية وأجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) يان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الثاني بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدون بالوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرض (قوله قبل عليه يستفاد الخ) يعني يستفاد من تقييد قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدون أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدون والذاتي بخلافه أعني ما لا يمكن تصور الشيء بدون فیرد عليه اللوازم الينة بالمعنى الاخص أعني ما يتمتع انعكاساً عن الشيء ويستلزم تصوره تصورهما اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة أن تصوره مستلزم لما بحيث يستحيل الاتفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بها جما

(١٧ - حواشي المقائد اول) خير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا خير في ذلك أيضاً اذ المقصود هنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله يان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأن هذا هنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) ياناً لقائمة التفسير للتصور بالتصور بالكنه وان تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون العوارض بخلاف للماهية (١) ولا ينبغي عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك الخ نسخة

(قوله فاختار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك نكثرا للفائدة وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن الوازم اليقيني لما كان تصورها لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف المرضي إذ لما وقع التعذر والتعابرهما تبادر إلى العقل أنها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ترد من أول الأمر على تعريف المرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم الا أن يقال الخ) نظر فيه (١٣٠) بل سوق كلام الحاشي بآباء ووجه هذا النظر أن تعريف المرضي ظاهر في نظر

فاختار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسافة إذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للمرضي الوازم اليقيني بالشيء الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة إلى ورود الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها وحينئذ يكون ضمير قوله يرد عليه راجعا إلى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فإن كان حكم المرضي لأجل مناهضة بالمهية لا يستلزم أن يكون حكم الثاني بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز أن يكون استفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للمرضي يدل عليه من التبعية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الأولى أن يتبع دفعه عن للمهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصورت معه للمهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور للمهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وها لبنا بخاصتين مطلقين لأن الأولى تشمل الوازم اليقيني بالشيء والثانية بالمعنى الآخر انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب أن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء ولكنه بدون وجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا بما إذا لم يكن تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدون أصله والمستلزم تصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما إذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن متفلا عن ملزوم واحد إلى لازمه وإلى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل الوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصديق تعريف الذاتي عليهما فإن قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الحاشية الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصوره بدونها لا بد فيه من تصور الذاتي والمهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار للمهية فضلا عن تصورها قلنا المحتاج إليه هو التصديق بثبوت الثاني لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره يرشدك إليه عبارته (قوله على ما نص عليه في جواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

للمعرض بالاستفادة أعني بالنسبة إلى تعريف الذاتي (قوله انتهى كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه يتقدم على للمهية في الوجودين على ما في شرح المطالع قال وهي خاصة مطلقة قال السيد في حواشيه لا يشارك الذاتي فيها المرضي اللازم لعدم تحقق المرضي الا بعد تحقق للمهية وعدم انتفائه الا بعد انتفائها كالزوجة للاربعية اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابعة يذكرها قدامه المتألفه وإن لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير معمول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذا وقع تركه كاندبر (قوله لا مستلزم والا) أي وإن لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك

ت
لا مستلزم والا
آه

اللازم في الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما إذا كان تصوره بغير القصد والاختار (قوله فإن قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه القصد والاختار دون تخصيص للمهية مع الذاتي بذلك وبعد فإن في هذا الجواب من الاخطار ما لا يخفى على المتدرب بالمقليات إذ يرد عليه أولا اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا أنه لا يتفق مع معنى الملازمة بعد جواز انعكاس الترتيب على هذا التقرير ومات ورود الهات على قولهم الاستلزام بشرط بما إذا كان الملزوم ملحوظا بطريق

التفصيل فربما يطراً على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر ادقاعه أى اذا تصور
 الملزوم وكان ملحوظاً قصداً غطراً بالبال استلزم تصور على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي
 هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطلاع فليرجع اليه (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم) جواب
 ثان عن الايراد المذكور بمعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدون انه لا يمكن تصور
 الشيء بالسكنه في زمان لا يكون الذاتى متصوراً في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالسكنه
 لا يمكن الا تصور ذاتياته فيكون تصور عین تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف
 تصور اللازم فإنه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متاخر لتصور الملزوم
 وتابع له وامتناع توجه النفس نحو التبيين في زمان واحد واذا كان زمان تصورهما متمايزين
 صدق أنه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفسكا كنه في زمان تصور فلا ينتقض حد الذاتى
 باللازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز
 بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى الزوم بين المعد والمعدول
 مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصور شيء
 شيء آخر مع ان المبادئ معدة للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم اليين لا يتشكك عن
 تصور الملزوم قلت معناه ان تصورهما يقع تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تمايز زمانى
 التصويرين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور
 الذاتى كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى عدم
 امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكانه بدون الرضى امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه
 ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعد ضرورة انه يتوقف على
 وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان أراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع
 كما يدل عليه قوله مع ان المبادئ معدة فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتنسب المبادئ
 معدة على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ
 يجوز اجتماعها فيرد عليه نقضاً على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تمايز
 زمانى التصويرين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم الذى اعتبره في الوازم اليين هو أن لا يتخلل زمان
 بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى في شرح المقاصد في بحث الاضافة
 ومنع تمايز زمانى التصويرين بعد الاستدلال عليه واجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن
 الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معداً وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة
 الى لوازمها اليين لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلاً بل يكون الامر بالعكس كالاعتماد
 بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل
 الملكات لكونها طرقاً لما كانت الاستخدام موقوفة عليها أولاً يتوقف شيء منها على الآخر
 كالتضاميين فانهما يحصلان مما من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر ولا لبطلت اللعبة وخلاصته
 أن التلازم منحصر في الملة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فلي تقدر أن يكون الملزوم علة
 معدة يكون زمان تصور الملزوم متاخر الزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاضطرار فانه لو صرح كونه
 ملحوظاً لا بهذا الطريق
 لم يبق ملزوماً (قوله نعم ان
 المبادئ معدة للمطالب)
 أى على ما هو رأى المحققين
 من الحكماء وأما ما نسب اليهم
 من قولهم بالايجاب وكون
 تأدية النظر الى المطلوب
 على طريق الوجوب
 فمناه كون الفيض
 للنزول من عند الحق بمد
 تمام المعدات واجبا للنزول
 حيث لا يخفى في الفياض
 ولا عجز ثم ان باقى
 المذاهب في هذا الموضوع
 مشهورة فلا تطيل بها
 (قوله وهذا البحث مندرج
 في قوله ولقائل الخ) نظر
 فيه بعض فضلاء المحققين
 بقوله ان كونه بمنزلة المعد
 يكفى فيها ادعاء الخشي من
 تمايز الزمانين

(قوله نبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندوج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فامعنى ابراهه بعد نقله ونظر فيه أولا بان المقصود به ابراهه على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ابراهه على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فامعنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السنتين لا يرد هنا لاعلى جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تنقل أحدهما غير زمان تنقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الثاني مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بخروج المتضايفين (١٣٢) عن اللوازم اليقينية فضلا عن خروجها عن تعريف الذاتي وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكره فتوجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجردا مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللوازم اليقينية ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معا في زمان مع ان المحشي في

الملزوم هو زمان تصور اللوازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللوازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدون غيره ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللوازم محال وهذا كما قالوا ان في السكيات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المقروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفي في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللوازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللوازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فتى هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله بما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله بما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالمرض وهو محال اذ العارض لا يبعد معرفة حقيقة الممرض والا لم يكن طارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون المرضي وتصوره لا بدونه أعني به لبنا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون المرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضروريا (ههه) وان أريد بالامكان الامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهنا المعنى حاصل في الذاتي أيضا اذ كما يصدق على المرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الثاني ان تصور الانسان بدونه متمم

أصل أجوابه مانع قلنا أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

وصكل

عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لا ورد عليه المنع المذكور ثم انه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فإذا عمك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك متمم رده بقوله يرد عليه وحاصله التقصير بالجران والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنتري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تغاير زمان التصورين والا قلنا كان مبنيا على اتحاد زمان التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لأنه اذا كان زمانها متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ما هو المقروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا. قال الجوابين واحداهما تأمل.

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرورياً أو لا وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضرورياً فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي ففي ارادة واحدة لا يصدق عليهما معاً مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان (١٣٣) العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حمله

الموجب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدون ضرورياً كما في الذاتي أو لا كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري أقاده بعض المحققين (قوله بأبي عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد إثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام انه نصرف الكلام الى خلافه بأبى الطبع (قوله وهذا هو الجواب الثاني الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الثاني مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الثاني

وكل تمتع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والمستع (قوله وجوابه الخ) يعني أنا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونعني لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسياً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارناً له فإن الجانبين المتقابلين في قولنا بما يمكن تصور الانسان بدون وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقروناً بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروريين ولا استحالة فيه فإنه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من اللوازم الينة أقول وهذا الجواب إنما يتم لو كان الابه في قوله بدونه للابسة أما لو كان للشيئية فالمقابل بدونه به لاعمه فالسؤال باق ولعل هنا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليس ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصل بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر قل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الايض ممكن لا يستلزم جواز عدم الياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة الياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد بأبي عنه الذوق السليم فإنه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكناً فإنه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الثاني الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم الينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فإن التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكناً بخلاف تصور اللازم فإنه مغاير لتصور اللازم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقاً وان أراد أن الجواب الثاني كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع أنه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

الشافى مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بتحزير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف المرضي بالنظر الى القيد فقط لضرورة راعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافى فتدبر فانه دقيق أقاده المحقق الكنتري (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي) قال المحقق السابق لكن بقي هنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام للقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مطلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عمومته فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنة بالمرضي وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنة بالمرضي فبرد الشق الاول من السؤال الا ان (١٣٤) يقال المقصود هنا دفع الاعتراض بصديق تعريف المرضي على

اليه فيما قل عنه (قوله على ان تصور الخ) أي على ان لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى القيد فتقول ان تصور الشيء بالكنة بالمرضي بأن يكون المرضي سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للمرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنته كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للتبليين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم مبنى انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمبنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنة بدون المرضي يمكن وجوده بمعنى عدم التصور بالكنة بدون المرضي أي التصور به ليس بضروري وهذا المبنى أي الامكان العام للقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده بمعنى التصور به ليس بضروري لم الامكان المقيد بجانب عدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية للشروط بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) مبنى أورد الفاء في قوله قاطع بنبوت الخ اينانا بأن هذا السؤال ناشئ عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على قرعته ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الواردة في الكتب فن قال ان الفاء الثاني لانه كيد لم يأت بشيء (قوله مجموع أمور ثلاثة) أخذها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون النبوت بمعنى الوجود فاما بصير المعنى الأمور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لقوة هذا الحكم لا عند الوضع

الذاتي وقد حصل وما ذكر قبلي على التردد ولا يلتفت هنا الى ما ذكر بل يبقى على عمومته على انه من قيل تشكيكات الرازي (قوله ان كان المراد الخ) تقرير جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه يخالف المشهور وأني باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي ويبحث في هذا الجواب بان التشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في التشخص أمر عديم فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم

الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أيهي مستلزم الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الأمر الفارض للشخص فلا بد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه محجة إيراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص فيه باق على ما يقابل منه لا بمعنى الشخص. وإطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معزوف انما المبروف ان الهوية عبارة عن الهوية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أقاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

(قوله ينأ) هو منشأ الحكم بالقوة اذ لو لم يكن اللزوم ينأ ما كان هذا الحكم لقوا وعبارة الكنفري لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا ينأ كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التباين مقبوما بين العقدين حتى يفيد وهي أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أي ومعلوم انه لا لقوية في هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بماهيات هي الماهيات (قوله كيف) أي كيف يكون الحكم المذكور لقوا ولو كان لقوا لكان يديها اذ الحكم على الشيء بنفسه يديها وكيف يكون يديها والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم في ثبوته بين ناف له وثبتت وان كانت اصول الحكمة قضي بأنه أدنى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضاً أكثر المتكلمين على قبحه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اهـ (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل في النوع جنسية والمراد هنا نوعان فأكثر لان الذي يقع في جوابه الجنس عدة أنواع لا نوع (١٣٥) واحد مثلاً يقال الحيوان في جواب

ما الانسان والفرس لافي جواب أحدهما فقط وأما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو عام الماهية المختصة بذلك الواحد على ما لا يخفى ووجه انفراد المعنى الاول في هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان ماهه يجلب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه ان ماهه الشيء هو هو لان ماهه الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أمهما (قوله في الماهيات

مستلزم لعقد الحمل لزوماً ينأ كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا قس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لقوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكل الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المقسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطباع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالدونطائية بل المراد ان الاشياء التي تشاهدنا ونسميها بالاسماء المختصة لها حقائق هي بها هي تلك الحقائق التي هي قس الاشياء المخصوصة موجودة ليست ثابتة لا اعتقادنا وأذهانتنا وأين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ماهه يجاب عن السؤال بما هو وبما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقيق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعها في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا قس ذلك الشيء فإذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ماقال وأما ماقاله الفاضل الجلي هرباً عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود فبما بحث أما أولاً فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستنداً اذ بصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير مرغى في هذا المقام ونوجه الاعتراض على ذلك التعريف لوجه له وأما ثانياً فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشيء

الجزئية) اذ ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس الا الطباع الكلية (قوله واجتماعها الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه ماهه يجلب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه ماهه الانسان هو هو (قوله فإذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أي فالحكم بالوجود عليها يكون اقوا جزماً (قوله غير مرض في هذا المقام) اذ ركا كنه لا تخفى لانه لا معنى لقوله ماهه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه ماهه الشيء هو هو لا يكون الا حقيقة فلا معنى لاعتبار التحقق فيه ومن هنا يبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به أولاً وان مراد المحشي بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله ونوجه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لا وجه له لانه مبني على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كنه وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانياً الخ) ناقش فيه المولى عبد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها الفاضل السابق واعترض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستنداً اهـ

(قوله ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم) وذلك لان استلزام تعدد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء في عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح هنا في صدد بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال في شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفي شرح المواضع شيان اما في شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم في قوله (١٣٦) هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الى شيء يكون ذلك الشيء منهاه والا آخر

تقريب بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . وأما في شرح المواضع فاحدهما لفظ معنى في قوله تحقيق معنى الشيء والاخر بيان معنى الشيء فحقيق قوله متعلق باللغة أفاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه لسؤال ولا يجوز تفسيره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تفسيره وهنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسر به الشارح (قوله غير المورد) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تفسيره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مراد المحشي الخيال من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية في نفس أحدهم الاقوال حتى يلزم عليه تفسير

بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لاحفاء في لغويته واما ثالثا فلاه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندما الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بینه وقال في شرح المواضع خاتمة المقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعوارض فيكون للمعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعلومات أو المعلومات فيكون للمعنى الامور التي بها المعلومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون للمعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمناجاة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أغنى أصحاب الاذهان الفاصلة (قوله كما في مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتقد ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي الطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم يصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في اقامتها لذلك المعنى الى بيان الاقليلا بالنسبة الى الاذهان الفاصلة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

المورد بل مراده انه لا لغوية في نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به ولنا الشارح منشأ للسؤال مفان آخر غير ما بين به الشارح فيكون من تفسير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية في نفس هذه الاقوال لا في قول المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرهابها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يحدد ثانيا مفروض الانصاف بالثبوت حتى يبرهنه بلفظ الثابت والحكم عليه بالثبوت في نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال أنا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعري الآن كشعري فيما مضى لم يتغير أو شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازي فلا بد من بيانه ولتأمل أن يجمع ذلك إذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرتين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفي شعري مشهورا بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لا يجوز أن لا نكون شهرته كاملة كشهرة الأمور الغير المحتاجة الى بيان كالأخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا قل عنه) هذا يفيد أن التظير من الكلام المتقول عن المولى المحشى وليس كذلك بل المتقول عنه ينتهي قوله وفيه أنه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحشى المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمتقول وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو أن توهم

ولذا حكم بلفظيته وبخلاف قولك شعري شعري فإنه وإن كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الالذهان لأن أخذ الموضوع والمحمول مفيدا بالوضع المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وإن اشتهر لا بد من بيانه لأن التبادر المعنى الحقيقي على ما قرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من أن أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم نذكر* وأما بالنسبة الى الفاسرين فهما متساويان والفرق غير بين لأن أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وإن كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فإنه حقيقة اصطلاحية بل لفظية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) اذلا فرق بين الأمور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعني أن السائل اعتبر المثال متعدد الموضوع والمحمول لا أخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الأمر ولذا حكم بلفظيته وفيه إشارة الى أنه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من أن الفرق بين العنوانات تكلف لانا إذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللفظ ثبوت الباء الخ بالفعل بحسب نفس الأمر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لأن مقصود الشارح ليس أنه فرق بين عنوان قولنا حقائق الأشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الأول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الأمر بل مقصوده أن السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا الفيل (قوله ولك أن تقول الخ) أي ولك أن تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة فلما

(١٨ — حواشي المفاتيح أول) الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الأمر وظاهر أن ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديها فيحتاج الى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومنه قولنا واجب الوجود موجود قانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضي شيئا منها حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فغيره بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي وبحاجة الى إثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يحدد لنا شيء مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الأمر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف فعلا بالثبوت في نفس الأمر فيكون الحكم لنوا ولا مثل أيضا (أنا أبو النجم) ولا قوله (وشعري شعري) فإن انصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الأمر اه

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شعري شعري قاته انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يتمرض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع لتوهم) التوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعين فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير المحرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعري شعري حاصله لو جعل اضافة شعري للمبدأ الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذي أبداه المولى الحياي رحمه الله أقامه مولانا خالد (قوله لعدم دلالة الخ) على ثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة مهدية (قوله شيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد التبيين عين الآخر لا يكون الحل مفيداً وان كان غيره يلزم الحل

يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري قاته يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى قدر شهرة فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظراً الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لحفاؤه وهذا ناظراً الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال قاته يحتاج الى التأويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم القوة/ لا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا قل عنه وما قاله الفاضل الجاي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بدعي البطلان وان أراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازاً بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في اتقائه من القبط من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستثناء عن التأويل ليس شيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عند الوضع هو انصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جعل اضافة شعري للمهد يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن بعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى الهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكما فرق الخ) أى وكما من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي أو النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقيد المذكور بشيء من الدلالات على ان المهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو قديراً أو الذكر الحكيمى والكل متفهمنا كذا قل عنه وبما ذكرنا أمدفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين للمتر في المهد ليس مقصوراً على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التمين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تمينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الأشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيداً للافادة فان السائل لما أفكر الافادة

أكد

البيان (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين التبيين للبيان التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج إلخ) إذا احتجج إلى الدليل فرع كونه مفيداً ومن هنا يظهر أن الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج إلى البيان فيكون مفيداً للكان أولى بالنسبة إلى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله ما لا بد لاثبات إلخ) قلن قلت هذا التوجيه يقتضي أن القضية القائمة حقائق الأشياء ثلثة محتاج إلى الدليل لكن إذا كان لا يحتاجون في معرفتها إليه وأصحاب الأذهان القاصرة لا قائدة لهم منه فيضحل التوجيه للمشهور قلنا لا ينبغي عليك أن الاحتجاج إلى الدليل أعم من أن يحتاج الإنسان إليه لأجل ثبوته عنده أو لأجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات محتاج إلى اثبات ثبوت حقائق الأشياء لأجل علمنا به وفي بعض آخر لأجل الزام الخصم وفي بعض نجزم بعضها ضرورة بقي أن الشارح يبصرح بأن لا طريق إلى (١٣٩) المناظرة مع السوفسطائية فلا قائدة

في إيراد الدليل عليه معهم
إلا أن يقال ربما يحتاج
أوسط الناس إلى اثبات
ثبوت حقائق الأشياء
لأجل حصول العلم لهم
كما هو مقتضى ظاهر قول
الشارح فيما سألنا من تحقيقنا
أنا نجزم بالضرورة ثبوت
بعض الأشياء بالبيان
وثبوت بعضها بالبيان فليتلأمل
(قوله ومن هنا ظهر ركاكة
إلخ) هذا مبني على أن قول
المولى الحلي فيها قلة عنه
وأما جعل قوله إلخ مراده
به رد ما قاله به من الأفاضل
ومحتمل أنه إشارة إلى أن
توجيه قوله أنا أبو النجم
مندرجاً في أحد التوجيهات
الثلاثة السابقة أو أن الإتيان
به إنما وقع تمينا لقائل

أكد بأنه محتاج إلى الدليل فكيف ينكر كونه مفيداً بخلاف التوجيهين السابقين قلن في ذكره بيان
ظهور الإفادة على ما مر (قوله ورد عليه أن شعري إلخ) يعني يرد على هذا التوجيه أن شعري
شعري أيضاً فاحتاج إلى بيان صدقه ومطابقته لنفس الأمر بالدليل كما أنه في استقامة معناه محتاج
إلى تأويل وتقدير إذ لا بد لاثبات أن شعري الآن كشعري فيها مضي أو شعري هو شعري المعروف
بالبلاغة من شاهد خصوصاً بالنسبة إلى الأذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل أن شعري
شعري محتاج إلى التأويل لا إلى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري
شعري ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم إلخ مبني على وجه
لم يذكره في الكتاب فما لا يرضاه من له أدنى درية بالأساليب كذا قل عنه ومن هنا ظهر ركاكة
ما قاله بعض الأفاضل من أن المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيده للإفادة وقوله ولا مثل أنا أبو
النجم إلخ نقي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند إليه لا أنه ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان
(قوله وأعلم إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله قلنا قبل فالحكم إلخ وحاصله أن المراد
بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما به الموجود والمعدوم ولو مجازاً أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه
وبالثبوت الوجود فاللهي ماهيات الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال
بالثبوت وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الأفاضل الحلبي بقوله ورد عليه أن الحقيقة بالمعنى المذكور
لا تنطبق الأعلى الموجود بالوجود الأصلي فعلى تقدير تسمية الأشياء لا يجوز إضافة الحقائق إليها وقولنا
الثنوية وعدم الإفادة باقي في الكلام المذكور سواء أريد بالشئ الموجود أو أعم منه ومن المعدوم
لأن الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت له لأن هنا مبني على ما ذكره سابقاً في توجيه السؤال من أن
المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقاً فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء
الفاصل على الفاسد فإن قيل الحكم بأن ماهيات الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهراً لأن
من تلك الأمور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت للمراد بالأمور
الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والسلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح أن يعلم ويخبر

شعري شعري ونعميداً له ونسكيلاً وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلاً (قوله نقي للتوجيه إلخ) أي بقي له عن قولنا
حقائق الأشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لأنه حينئذ يكون معناه أن حقائق الأشياء الآن مثلها فيما مضى أو
المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلاً بل بواقعه لأن زاعمهم في أصل ثبوت الحقائق لا في
شهرة ثبوتها وأيضاً أن كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى إنما يخالف مذهب الأشاعرة القائلين بأن الاعراض لا يثبت زمانين
ومذهب النظم من أن الأجسام متجددة أنا فأننا كالأعراض عند الأشاعرة فتوجيه شعري شعري فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر
الخصم وهو وجه وجه نقي المائلة بين ما نحن فيه وبين أنا أبو النجم وشعري ولا ركاكة فيه ومخالفته لبيان الحلي لا تضرم
بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

(قوله فامل) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يزد على هذا المحذور المذكور وهو لقوة الحكم المذكور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لقوته فالتعويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون اشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان محل انزعاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر اهـ (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل السكتوي أقول والاولى أن يقال محل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر لتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأقسامها أو بأحوالها لا على الظرف المتوهم والانجاء إنما يتوجه على الثاني لا على الاول اهـ (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد عالمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلا وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لا تخصي وأما في التصديقات فلان الاحوال (١٤٠) الثابتة للاشياء أيضا لا تخصي ويحتمل ان وجوب عدم الصحة ان أفراد

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفرادها وهو الموجود فامل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا ينتج ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وإنما محل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد بلزم أن يكون جميع أفراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالا يخفى بخلاف جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وإنما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يبعد عند أهل الفرية خفية وإنما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أو لاهي الانواع (قوله بمعونة المقام) يعني أنما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضاً المقصود الأهم أعني الاستدلال بوجود الحوادث لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون للمعنى جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فاقبل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق

التصورات متافية اذ منها الشك والتوهم والضورة الحاصلة في العقل بلا حكم وبلا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتنافيات وكذا فراد التصديقات متافية اذ منها التصديق اليقيني والظني والفبر المطابق للمسمى بالجهل المركب فلزم اجتماع المتنافيات أيضاً لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحشى والآخرا ان ابداهما الفاضل عبد الرسول

هذا والظاهر ان الحشى الحياتي إنما محل اللام على الاستغراق

النوعي

النوعي لاجل ان الشارح محل الحقائق على الجنس فالتناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر أن المراد به حيثن جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الانواع فظهر ان ما حققه الحشى موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان الحشى بمسدد نحيق كلام الشارح وقد محل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق متافياً للجنس (الثاني) انه معترف بان مراده استغراق افراد الجنس وذلك لا يتأق حمل اللام على الجنس هنا (الثالث) انا لان لم كون اللادرية معترفين بالشك بل يزعمون أنهم شاكون في أنهم شاكون وهم جرافين أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لا يرد للفظ الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه اللفظ الاول أيضاً بأن يقال المتبادر من العلم بها تصور ما فقط مع ان غرض الاستدلال لا يتم الا بتقدير الثبوت للبراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لا رادته دفع التوهم

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر اننا لم اكتب المضاف التانيث من المضاف اليه المذكورين كما في قوله تعالى (فاقم لونها تسمى الظنرين) لكن اكتب المضاف المضمن كما في هذا المقام (١٤١) غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم

الاجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالي ببعض الحقائق فالاولى أن يذكر هذين أيضا ليتبين أن الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجميع تفصيلا كمال الاظهار (قوله مضر) أي بمقصودنا الذي هو عدم تقدير الثبوت

وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكنه) غير عبارة المحشي الخالي من نسبة التقييد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت إشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فلما أجابه المحشي الخالي بأن تعميم الشارح ينافيه إشارة الى فساد زعمه وبهذا يدفع ما أورد بأن المعنى الشارح والمقيد

النوعى اذا ثبت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم إن الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدر والحياء وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة محتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء في باب إثبات الصانع اذا قرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالأحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أهم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الأحوال لها فيشمل العلم بالأحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) قل عنه قال مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى * اعدلوا هو أقرب لتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفصلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللا أدريه المتكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان أريد اجمالا الخ) أي ان أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع أنه قد سبق أن المراد ما لا يتقدمه حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن قبيد العلم الخ) يعني نختار أن المراد عدم العلم تفصيلا وقول أنه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان التبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم بأحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللا أدريه لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة أن الشك فرع التصور فبصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل لا قطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلي فهم ان مقصود المحشي أنا قبيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بأن بينهما تناقيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح أن يقال نحن قبيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره يبيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن قبيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق

شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمناقاة تعميم الشارح له وإنما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما ان المعنى هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصوري فينبذ حينئذ بالكنه لتعميم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله يأتي عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إياه قوله لا دليل عليه عن ذلك فلا بد من صحة القول المذكور بديهية لو لم يقيد بالكنه دليل على قيده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق وأما وجه إياه قوله مع أن تميم الشارح ينفيه عنه فلا بد من تميم الشارح كان في قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد في قول آخر . والتميم في قول لا ينافي التقييد في قول آخر على أن هذا القول للقائل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده في قوله ينافي تميم الشارح (قوله والرد على اللادرية الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللادرية دليل على التقييد إذ لا يرد عليهم بآيات العلم بالوجه لا بآيات العلم بالكنه على ما مر وحاصل الجواب أن ذلك الفرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإلغاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ آيات العلم التصوري الشامل لقسميه يتضمن

ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تميم الشارح ينفيه يأتي عن ذلك (قوله لا نأقوله لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على قيده العلم بالكنه والرد على اللادرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورهما بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع أن تميم الشارح ينفيه) يعني أن تميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديقات وأحوالها يأتي أن يقيد العلم بالكنه لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورهما وأن لا يكون العلم بها متناولا لتصديقها وبأحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك التقييد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون ترك التقييد المذكور وتميم العلم أيضا كما لا يخفى وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق قيد العلم على تقدير عدم إرادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتفضية المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والأمران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا تدفع ما قاله المحقق المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت انتهى لأنه إنما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وجب أن يكون بطلان ذلك المقيد باقضاء قيده لا لاقتفاء التقدير إذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

آيات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لا نأقوله لا نأقوله بالكنه الخ) وهذا يدفع قول المحقق المدقق معترضا على المحقق الخالي بأن تميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه فكيف ينافي تميم التقييد بالكنه ووجه أدقاه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخالي فيها بعيد أن يفرق الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحمية هكذا إما أن يكون المراد العلم بثبوتها وإما أن يكون المراد العلم بأقضاها

الكل

بالكنه لكن الثاني باطل لقوله إذ لا علم بجميع الحقائق تعين الأول فان قول

الخالي فيما بعد لا دليل على التقييد مع أن تميم الشارح ينفيه منع تلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع إما أن يكون المراد بثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأقضاها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على أن بين إرادة العلم بثبوتها وبين إرادة أقضاها بالكنه منع جمع لا يمنع خلوجها إرادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأقضاها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح وإذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لا يلزم من استثناء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وإن لزم العكس وتفصيل ما أورده الخالي ينبغي أن يكون بالترديد بين حال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلوق تلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال إرادة مطلقا أو أراد العلم المتعلق بها مطلقا وإن أريد بها مانعة الجمع فسلما لكن التقريب حينئذ ممنوع إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فاعرف أقاده السكتوي

(قوله فلا وجه للمدول عن الظاهر) اذ الظاهر وجوع الضمير الى نفس الحقا ومطابقة الضمير لمرجه بلا تأويل
وانه سلم عن الحادثة وقدم المرجع صراحة لاضمانه لاعتبار الثبوت من جهة اوجه (قوله فلا يكون المدول موجه) أي
المدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حيث لا وجه له وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على ما مر ثم انه مع كونه خلاف
الظاهر لا يستفاد المقصود منه اعنى العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لا شك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لا ينوب عن العلم بثبوتها
(قوله وفيه تأمل) فقل عن المولى المحتى في وجهه قوله لانه يجوز ان يكون (١٤٣) المدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم

ارادة العلم التفصيلي التصوري
اه قال العلامة عبد الرسول
وفيه نظر والاولى ان يقال
وجهه ان تقرير السؤال
على وجهه يظهر منه
الجواب ليس من دأب
الناظر وصنيع المحتى
المدقق هنا كذلك حيث
علل العلم بثبوت الكل اجمالا
بما مر وما مر كان مفيدا
للعلم بنفس الحقائق اجمالا
على ما جرد فيما سبق
والمعجب ان المحتى المدقق
ما عبره الى انه يتضمن العلم
الاجمالي بثبوت الجميع
فلذا اجاب بتفريع الجواب
قوله فلا يكون الخ اه
(قوله في المقامين) أي
في مقام حمل الثبوت على
الحقائق وفي مقام اثبات
تحقق العلم بها (قوله على
ما هو مدلول لام الجنس)
الظاهر ان يقول على ما هو

الكل غير معلوم الخ) حاصله اراد النقص على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان اراد بقوله
العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان اراد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للمدول عن الظاهر وتقرير الثبوت اذ كما يعلم
ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحتى المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا
لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
المدول موجه انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله
حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس
متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر فحينئذ يرجع الى الاجاب الجزئي وذلك كاف في
الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين (قوله برد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس
وان تدفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصديرين
الضيقين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها
لتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه
على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود
جنس ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود الحقائق والعلم بها سواء كان بما
نشاهده أولا أقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما
نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان
في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء
ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد
بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره
لكونهما فردين له لكن حمل على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة
فالجواب امامي على التلبس أو التلبس تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف)
وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحتى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هي للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك
بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول الشارح على وجود
ما نشاهده (قوله على التلبس أو التلبس) أي ابتاع النير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك
التلبس ناش عن الجنس المنطقي الغير المراد هنا المصحح لدفع الاعتراض اذ اراد فاقوع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه
بنفسه في التباس الجنس المراد هنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو اراد يعني لم يفرق بين الجنسين
والتلبس عليه الامر فاقام الدافع النير المراد مقام النير الدافع المراد

(قوله لانه يصير المعنى الخ) فيه نظر لانه على ما حرره المولى المحشي فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبية على وجود ماهية ما يشاهد والمراد بالماهية ما به الشيء هو هو والالم يصح اضافة الوجود اليها وهي متحدة مع ما يشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنبية تأمل) اذ الظاهر ان المراد من التنبية (١٤٤) على وجود ما يشاهد التنبية عليه نصا لا احتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو

قويا (قوله يدل على ذلك)
أى على ان انكارهم
صرحة لثبوت الحقائق
ومعزها وان انكارهم
الحقائق لازم من انكارهم
الثبوت وان انكارهم صراحة
ليس لنفس الحقائق كما هو
بعضهم (قوله وكفى قواعد
العربية) فيه اشارة الى ان
هذا الخلاف خلاصة تؤول
الى انه هل الاهور والمعلومات
تقسم الى حقائق هي امور
ثابتة في حيدتها بقطع
النظر عن اعتبار معتبر
وفرض فارطى وهي العلوم
الممكنة لنفس الناطقة
المؤدية الى سعادتها الابدية
على رأى الحكيم والى
العقائد الصحيحة على رأى
التكلم . . والى ما ليس
كذلك أعنى ما كان بالاعتبار
والوضع كالامانات ونحوها أو
لا تقسم هذه القسمة بل
كلها فروض واعتبارات

موصوفة وايما كان فهي قيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت هنا
على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبية على وجود الجنس المشاهد أو جنس
مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهدة افراد (قوله أو قول)
بمعنى قول التنبية على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان
في الكلام أعنى قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها
فلاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عند الانبياء
في بدء الطولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبية تأمل (قوله وهم المنادى الخ) الفرق بين مذهب
المنادية والسندية ان المنادية ينكرون ثبوت الحقائق ومعزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد
وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق
عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك
قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرا الخ حيث تقوا التحقق أي التقرر والسندية ينكرون
ثبوتها ومعزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت
الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقائه تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررنا فيها
بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوب من تصويب كل مجتهد وكفى قواعد العربية
قلنا ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لثة العرب لكن لها ثبوت
فيها بتوسطها ولذا تصنف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للعاني كما هو عندنا
فأما قول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك
ومن هذين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء
في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان
تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لثة الفرنس والمكس أيضا حق بناء على لثة العرب ولا
حاجة الى ما قيل من ان الحق هنا على مذهب النظام كما سيجي . . وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين
المذهبيين ان المنادية يتفون كون نفس الامر طرفا لنفسها والسندية يتفون كونها طرفا لغيرها ولا يخفى
ان هذا الفرق أيضا عما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود فإذ على ان تقي طريقة نفس الامر
لوجود شيء لا يستلزم اتفاق ذلك الشيء بخلاف طرفيها نفسه كالحق في محله أما اذا كان بمعنى التميز

وأوضاع شأن الاوضاع اللغوية وسائر الامور الاصطلاحية . . أو لا ثبوت لها في حيدتها ولا باعتبار فرض الفراض كما
واعتقاد المعتقد فاهل الحق على الاول والسندية على الثاني والمنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة
الابدية وبين نحو العلم باللغة وان الحكماء قلما يكثرنون بالقسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام ان الحق
هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة ان معنى حقبة ذلك المذهب مطابقة لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون
الحق على مذهب الجمهور

(قوله طرقا لنفسها) أي نفس الحقائق فيلزم ذلك الاتكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المتبر وفرض الفارض بخلاف تقي طرفية نفس الامر لثبوتها فيلزم أن تكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها وإن لم تكن موجودة في نفس الامر (قوله عن التكرار) أي عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا في سائر الاعتبارات فانه موجود بوجوده عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ) أما اندفاع الامر الاول فيان يقال ان أردت بقولك قائم بنكرون نفس الحقائق (١٤٥) بنكرون صراحة نفس

الحقائق فتتوحد فان
انكارهم صراحة لثبوت
الحقائق ويلزم من ذلك
تقي الحقائق بالمرءة . والله
أردت انهم بنكرون نفس
الحقائق ولو الزامهم بغير
مناف لما ذكره المحقق من
ان انكارهم لثبوت والتحقق
(أما اندفاع الامر الثاني
فلان عدم ثبوت نسبة
امر لاخر يلزج فيه
عدم ثبوت نسبة التميز
ويلزم من انتفاء انتفاء
جميع الحقائق ولا يخص
انكارهم بالنسبة (قوله
وهو انما يدل) قال مولانا
خاله بمنوع بل يدل على
عدم وجود شيء أصلا إذ
بأن شيء من الاعيان
والنسب الا وثبت بالدليل
مالم يكن بدنيا ولا بداهة
عندهم وكان منشأ ادعائه
الحضر الاختباء بين اثبات
الوجود واكتساب المحمول

كاستحجاء فانتفاء طرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرءة فلا يكون طرقا لنفسها أيضا
فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق التي اعتبره بعض
الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمال فان
تقي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرءة واثبات التميز بوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس
الامر (قوله لانهم يماندون الخ) يعني يماندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن
ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا
أوهاما وخيالات كالسراب . فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان السكك راجع الى أصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز انما هو بحسب التبعينات الوهمية كما
ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية مقي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب
الصوفية لم يتشع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما توهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم بنكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك
فانهم بنكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في
نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله اقتضاه من قضية بدنية الخ دليل لما ادعوه وهو
انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه يان منشأ غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم
ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومتم فرقة تسمى بالنسبية وهم الذين يماندون ويدعون
انهم يجازمون بأن لا موجود أصلا وانما منشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان
الجسم موجودا لم يخل من أن يتأخر قبوله للاقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تمامه أولا يتأخر
وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان اما واحدا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات
المتعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم
يدل على انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر
لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله تخصيص الخ) يعني ان تخصيص الشارح انكارهم
بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جزئى على وفق ما سبق
فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات (قوله والاظهر الخ) يعني ان الاظهر أن يحمل الاشياء
هنا أي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(١٩ - حواشي العقائد اول) فان النسب لا يكتب بها الا النسب والتصور لا يكتب الا من التصور بخلاف
اثبات الوجود فانه يتوقف على الدليل في النسب والاعيان على السواء فاذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا (قوله والمعدوم
الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه (قوله على وفق ما سبق) حيث
قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أي في قول الشارح) فيه ان التسمية مع السابق تقوت حيث قلنا فصرحنا بقول
المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزها بعضهم لكان النسب

(قوله ولو مجازاً) أي ولو كان الثبوت في هذا المعنى الأعم الشامل مجازاً (قوله والمعدومات) أي الثابتة في نفس الأمر على ما مر (قوله رداً على السندية) هذا بينه يرجع إلى المولى المحشي لأن الحقائق عندهم لما كانت متعينة بتسمية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة أي متميزة رداً على السندية وحل الإشكال أن المتبادر من الصكون على قرار واحد ومن التميز بمعنى التثبت (١٤٦) الكون والتميز والقرار في حد ذات الشيء لا بتسمية الاعتقاد (قوله ما يعني عن اعتبار

هذا التمثل) وهو قوله
تقررها وأمازها مع قطع
النظر عن فرض الفراض
واعتقاد المعتقد فيكون
ثبوتها بنسب الاعتقادات
ونسبها لها فمطابقة هذا
الاعتبار يكون حقاً وعدم
مطابقته يكون باطلاً ولكن
هذا التوجيه مثل توجيه
الجيب في عدم رفته أصل
الاعتراض فتأمل حتى يتضح
المرام مصنف وقد تقدم
لك أن معنى الخفية هنا
مطابقة المذهب لنفس
الأمر الثابت بتسمية الاعتقاد
وإن هذا يوافق مذهب
الجمهور فانكار السندية
تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع
النظر عن فرض الفراض
واعتبار المنبر لا ينافي إقرارهم
بالنظر إلى اعتبار المنبر
فصدقها بمطابقة اعتبار
المنبر وكذبها بعدمها
فحصل الفرق بين مذهب
النظام ومذهب السندية

أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أي تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعني
الوجود الخارجي بل الأعم الشامل للوجود والمعدم ولو مجازاً وهو تقررها وأمازها مع قطع النظر
عن فرض الفراض لأن إنكارهم أيضاً لا يخص بالموجودات الخارجية بل بمعها والمعدومات فالمعنى
أنهم ينكرون كون الأشياء متصفة بالثبوت والامتناع بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقادات
وقال الفاضل الجلي أي تقررها وكونها على قرار واحد فإنه لما كانت أحوال الأشياء بحسب الاعتقاد
فلو اعتقدنا في بعض الأوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء
من الأشياء تقرر وقرار في شيء من الأوقات وإنما فسرنا الثبوت بالثبوت لأنهم لا ينكرون الثبوت
مطلقاً لما عرفت من أنما لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة إلى المعتقد انتهى
كلامه وفيه بحث أما أولاً فلأن التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت
لأنه أريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقاً والثبوت هو الوجود
سواء كان على قرار واحد أولاً فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة رداً على السندية لأنهم أيضاً قائلون
بثبوت الحقائق وإنما ينفون عنها التقرر ولو حصل الثبوت في قوله حقائق الأشياء ثابتة على التقرر
لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانياً فلأن ما ذكره
وجهاً لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر
الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة إلى المعتقد فينبغي أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب
كأقوم حق الخ) فإن قيل ما معنى الحق والباطل هنا إذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم
أولاً يطابقها أوجب هو ما ذهب إليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد
سمعت من سابق ما يعني عن اعتبار هذا التمثل مع أنه على هذا لقائدة في إيراد هذه المقدمة بعد القول
بأن الحقائق تابعة لعدم الاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على
نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولاً فلا يرد ما قال بعض الأفاضل أن القول العاري عن
الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول في بحث الاستناد الخبري
لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم منه ولا تصديق بل هو مجرد تصور
كما صرح به أرباب المعنويات لانا قول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة
أولاً وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في
الدار مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح إن لم يتحقق في الأشياء الخ) أي إن لم يثبت

وظهر الثبوت عن اعتبار التمثل (قوله فكلامه خبر لا محالة) قال مولانا خالد عظمه المحشي في حواشيه على
المطول بأنه كلام لا شبهة على الاستدلال ليس بإنشاء فيكون خبراً والالبطل انحصار الكلام فيهما انتهى وحاصل قوله لانا نقول الخ إن
أهل المقول اشترطوا الخبر بوجود الأذعان فيه لمرادته لقضية عندهم بخلاف أهل المرية فإنهم لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا
بكونه مفيداً عند السامع قصوره الشك خبر عندهم لا عند أهل المقول لعدم الأذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع
إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع أن القائل بالواسطة أعماهوا الجاحظ دون النظام

وحاصله أنه داخل في الكاذب اه (قوله الزم لانصاف بنى النفي) اعلم ان المحللة ان حكمها بوقوع وجودي على وجودي فمحصوله موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه سالبة بسيطة والافعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالاجبب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانزاع وهنا قضية خامسة نسمي الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو اخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) مساو لثالث عنده فالاعم

منه اعم منه واما عند التأخيرين فان الثاني أي السالبة البسيطة مساو للخامس أي الموجبة السالبة المحمول فهو اعم من الثالث أي الموجبة المعدولة المحمول فاذا قرر هذا فان قوله اما اذا لم يتصف الخ مرجعه الى قولنا لاشي من الاشياء يتصف بالنفي وهو سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا الاشياء تنصف بنفي النفي وهو اما موجبة معدولة المحمول او موجبة سالبة المحمول لان العام لا يستلزم الخاص فيجوز ان تكون الاشياء ثابتة ولا تنصف بالنفي ولا بنفي النفي لانها موجبتان قضيتان ثبوت الموضوع مطلقا ولا موضوعه هنا واما سالبة معدولة المحمول ولا يلزم من قولنا لاشي من الاشياء يتصف بالنفي قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة

نفي جميع الاشياء التي ادعيت بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الاجباب الجزئي والالزم ارتفاع التقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء أي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيًا اذ النفي ما انصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لم يلزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من جملة اقول فيه بحث لاننا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الانصاف بالنفي يستلزم الانصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكري أحلى البدهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق التقيض اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الانصاف وفي الثاني على الثبوت والالزام من الانصاف ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المتيقن له لا ثبوت المتيقن تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعني ان عدم ارتفاع التقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حده ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتقا ويكون تخيلة من جملة الخيلات فان الفاضل المحشي قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيًا على عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكره بل حاصله ان ما ادعيت من نفي الاشياء ان زعمتم انه محيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررت بثبوت غرضنا ايضا وايا ما تزعمون فارجوا بالوافق لترضض اقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليتب غرضنا بمجرد كون النفي محيلا بدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لاشي من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما دعيت فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل أن يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي

لانه اعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشي نوع قصور تأمل فانه دقيق افاذ مضنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام ايضا ممنوع والالزام ثبوت الشيء المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح المحشي بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيت) حيث قلتم ان ما ادعيت كلام محيل لأصله وذكر الفاضل المحشي بهذا الكلام قوله واما قول الشارح فقد ثبت فهو هنا استطرادي وانما ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديريا واتفاقنا هو هنا استطرادي اذ يكفي اقرارهم بأنه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) انما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات. فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهرها جوهرها وان عرضاً فرعاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لان النفي ثابت عندهم في نفس الامر بدليل عكسهم في اثباته بالشبهة وكذا الحزم ثابت عندهم في نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد (١٤٨) بالحقائق في قولهم لا شيء من الحقائق في نفس الامر ما عدا النفي

والحزم به حذا وفيه ان ما ثبت بدليل لا يلزم ان يكون ثابتاً في نفس الامر بل كثيراً ما ثبت الشيء مع بطلانه في نفس الامر فالتنبي وكذا الحزم لا يلزم ان يكون امراً ثابتاً في نفس الامر بل يمكن ان يكون من الخيلات الباطلة على ان يخصص الحقائق في القول المذكور ببعد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين في تحرير عبارة الشارح حيث قال يرد التنازع انه ان لم يكن النفي وضاعاً مخصوصاً ومعنى متيناً طارئاً للأشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيلات الفاسدة لم تكن الاشياء متقية اذ المتني هو الموصوف بصفة النفي واذا لا هي فلا تصاف لشيء به فيلزم تحقيق الاشياء وان تحقق معنى النفي وانصفت به الاشياء حتى اتفقت فقد قرر ماهية من الماهيات وبخبر حقيقة من الحقائق

(قوله قد يتوهم الخ) يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية فكلفوا في توجيه الالتزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او افعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالتزام لشكري اجلي البداهات بامر خفي فان لم يكن ان هؤلاء لا يعلم ان العلم موجود بل هو من جهة الخيلات والدلائل المثبتة له خيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبته للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوماً به اذ لا يجب كون الملزوم به مستقداً لمن عاك به اذ مقصود الحثي انه لا يمت الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المتكلم به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله انه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى ما سار بل هو تام بدونه لان رديده هذا الالتزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود بغير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء قد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج قد ثبت أمر بوجوده في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه رديدين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالتزامي لان رديده هذا الالتزام في التحقيق اذ حصل التزديد نفي الاشياء اما محقق او غير محقق وهو أي التحقيق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أي على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد انه يحتاج تصحيح شيء التزديد الى هذه المقدمات بأن يكون رديداً في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون التزديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور المستعصية من الطرق الحتمية بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومة منه الكتب وان أراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقيق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود النفي قد ثبت المدعى سواء كان محالاً أو ممكناً (قوله لانا قول ليس هنا الخ) حاصله ان التحقيق هنا أي في التزديد ليس بمعناه الحقيقي أعني

فيلزم بطلان مذهبهم انتهى كلام البعض أقامه العلامة عبد الرسول (قوله الى ما مر) الوجود من ان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعالم من الموجودات الخارجية (قوله أي في التزديد) المراد به التزديد في قول الشارح في الجواب الالتزامي ان لم يتحقق نفي الاشياء قد ثبت وان تحقق فالتنبي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد منها الثبوت في نفس الامر وان لم يكن موجوداً في الخارج

(قوله منصفه بالنفي) أي اتصافا ذهنا لا خارجيا كاتصاف المتع بالامتاع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق النجاشي
 (قوله لا نزاع في كونه اعتباريا) ولما لا نزاع في ثبوت هذه النسبة بين الاشياء أي كون الاشياء منصفة بهذا الامر الاعتباري أم لا
 فتدنا الاشياء منصفة به وإن كان اعتباريا . وعدمه لا بقوله بل مرادهم بقى نسبة التقرر الى الاشياء أي بقى اتصاف الاشياء به
 ثم الظاهر أن هذا المراد قد ظهر من قوله هو أنه لانسبة محققة في نفس الامر (٤٩٠) حتى تقرر فإن أراد به بقى

نسبة التقرر فتسلم أنه
 يظهر به المراد بالقول
 المذكور لكن لا يصح حمله
 على نفس جنس مطلق النسبة
 وإلا لا يظهر به أن مرادهم
 بالقول المذكور بقى نسبة
 التقرر الى الاشياء بقوله
 الآتي أو بقى جنس
 مطلق النسبة غير صحيح
 وإن أراد بقى مطلق
 النسبة فلا يظهر منه أن
 مرادهم بقى نسبة التقرر
 الى الاشياء ولو ترك قوله
 أما والشق الثاني من التردد
 الآتي سلم بما ذكره
 لا يخفى على من تأمل
 في عبارة ما قل أنه ليس
 الفرع منه وإن مرادهم
 بل مقصوده أن قولهم
 بقى تقرر الاشياء يستلزم
 قولهم بقى مطلق النسبة
 فحاصله يؤل إليه وذلك
 لأن محقق النسبة بين الاشياء
 في نفس الامر يستلزم تقرر
 الاشياء في حد ذاتها كما

الوجود الخارجي إذا لو كان غفاه لا يكون الشق الأول من التردد أعني قوله أن لم يتحقق بقى
 الاشياء فقد ثبت صحته لانه يكون المعنى أن لم يوجد النفي في الخارج بلزم وجود الاشياء في الخارج
 ولا شك أن عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
 أن يكون النفي المنصف به جميع الاشياء فاما في نفسه فمعدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
 فيه إذ يجوز أن يكون تلك الاشياء منصفة بالنفي المعدوم كالمتع المنصف بالامتاع المعدوم (قوله)
 عدم غفاه على اللائحة ظاهرة) لا يسم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى ينصور الالتزام
 معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فإن المنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم
 بعدم ثبوتها في نفس (قوله فيه تأمل) قل عنه وجه التأمل أن حاصل قولهم بقى تقرر الاشياء
 وثبوتها هو أنه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال أن لم يتحقق نسبة
 النفي في نفسه قد تحققت نسبة الثبوت إذ الواقع لا يخلو عن إحدى السنتين ثم يرد عليه مثل
 ما أورد في الزام المنادية من أن عدم ارتفاع النفي من جملة المخيلات عديم انتهى يريد أن
 ليس مرادهم بهذا القول بقى التقرر في نفسه إذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم بقى نسبة التقرر
 الى الاشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة أما بقى جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو بقى جنس مطلق
 النسبة لانه إذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالمجمله حينئذ يمكن أن يقال أن لم
 يتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر إذ الواقع لا يخلو عن إحدى
 السنتين فيلزم ثبوت الاشياء وإن تحققت نسبة النفي قد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر
 فيه اثبات بعض ما يقيم ويرد عليه أن عدم خلوا لواقع عن احدهما يحيل تابع لا اعتقادا وليس
 في نفس الامر شيء منها هذا حاصل ما قل عنه فإن قلت أن أراد بقوله الواقع لا يخلو عن إحدى
 سنتين أنه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات
 احدهما باقية ألا ترى أنه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتاع وسلبه الى شريك الباري مع ناقصها
 متحققا في نفس الامر أما الثانية فلنكونها كاذبة وأما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر
 لوجب تحقق طرفيها ثم انه منصف بالامتاع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت الثلث
 له فضلا عن ثبوت النسبة كما قرر في موضعه وإن أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى
 أن الاشياء أما منصفة بهذا أو بذلك فتختار لها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها محققها
 وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما يقيم لجواز أن يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم

يصرح به قوله لانسبة حتى تقرر فقيم اللازم يستلزم بقى اللازم فحاصل قولهم بقى التقرر يؤل الى قولهم بقى جنس
 مطلق النسبة فإذا لم توجد نسبة أصلا حينئذ يمكن أن يقال أن لم يتحقق إلى آخر ما قل هذا هو المعنى الذي ينبغي أن يقول
 عليه (قوله قلت الخ) قال المولى سلك قد مر مرارا أن العندية يشكرون ثبوت الاشياء في نفس الامر وأما الثبوت عندهم بحسب
 الاعتقاد والجواب الإلزامي هو الذي تكون مقدماته مسئلة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والخير في نفس الامر فظهر
 أن قول الشارح إنما يتم على المنادية قول متين لا يحدشه تأمل الحائي ولا ما عند السالكوني اهـ

(قوله يعني انه تام على الهندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالتزام فلا بأس بمخالفته للجواب
الالتزامي على ان كلامه (١٥٠) ظاهري عند الشارح والتحقيق انه لا سبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

الزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقيق الوجود بل المراد التقرر والتجيز في نفس الامر فإذا كان الشيء أمراً في نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابياً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه الهندية بهذا ما عدى ولعل ما عدى خبري أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله قتيبه تأمل يعني انه تام على الهندية على ما قال في شرح المقاصد وإشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء وقته) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أو قتيبه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار نبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وإنما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بها نظر الى أن في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله هذا دليل اللادرية) وفيه إشارة الى دليل الهندية أيضاً حيث قال فان الصغاري يجد الكرفي فيه مرأ (قوله وحاصله انه لا وثوق بالبيان الخ) أما انه لا وثوق بالبيان أو بالبدئية فلتطرق التهمة الى الحس وبديهية العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أي بالدليل فتقرعه على البيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادرية أيضاً تناقضاً فان تمسكهم بما ذكر بدل على ان غرضهم اثبات أمر أو قتيبه لا الجزم بثبوت أمر أو اتفائه مع لهم بدعوى الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضاً ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الفلظ منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلظه الخ بل في الشك أيضاً (قوله قلت قد تنسار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله المتوقين * (قوله على ان الفلة الخ) أي يجوز أن يكون الفلظ قليلاً بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيراً في نفسه ولا منافاة بين الفقة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطاً قليلاً بالنسبة الى عدم غلظه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع قيد الفقة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت الفلة بحسب الزمان لا بنائي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت ابل الخ) اثبات للمقدمة المنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنها لا نسلم انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلظه في جميعها فان الفلظ في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا يتأني الجزم في بعض آخر بسبب اتقاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الفلظ في بعض المواد ثابتاً يجوز أن يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للفلظ العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم باتقاء مطلق سبب الفلظ متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة للمنوعة وان قوله فمن أين نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الحلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول الخشي ان قلت ابل الخ أما أولاً فلا نه أورد كلامه بلعل المفيد للتجوير والاحتمال

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على الهندية هنا منافياً لكلامه في شرح المقاصد على انه مبصر بان اختبار توجيهه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وإنما أورد كلمة أو الخ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو إشارة الى أن كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحقيقة الاثبات شيء أي العنادية حيث قالوا ما من قضية بدسية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وقوله أو قتيبه أي الهندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شيء بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الاضافية تعتبر بالقياس الى الفلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى الفلظ وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لها مدخل الخ) وجه مدخلها

في اثبات المقدمة المنوعة ان عدم الجزم باتقاء مطلق أسباب الفلظ يفهم منها لان أين استفهام انكاري وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة للمنوعة أفاده مولا فاضل

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وأما ثانياً فلما مضى من أن (قوله فن ابن نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس قاذماً لم يكن المحسوس مجزوماً به بصير شاهد الحس منهما بقلطه في جزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم باستفاه أسباب القلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم باستفاه أسباب القلط وتقيه بنزوم ان بصير شاهد الحس منهما بالقلط في المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاطالة بجميع أسباب (١٥١) القلط والجزم باستفاه وذلك

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة. واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم باستفاه مطلق أسباب القلط حتى يتوجه عليه قوله فن ابن نجزم باستفاه مطلق أسباب القلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للقلط العام بانا لانعلم ذلك فان بديهية العقل جازمة باستفاه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلالة السل جزماً عادياً لا ينطرق اليه شائبة وهم القلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي للذكر كما في العلوم العادية فانما نجزم ان جيل أحدهم لم يتقلب ذهباً جزماً يقينياً مع امكان الاقلاب اليه في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب اتفاه في نفس الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة النبل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منهما بالقلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غلط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذك المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف هنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذك بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بأن الذك بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذك بالمعنى القوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور تاماً والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح أي يتضح ويظهر فانه تسمي التجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه (قوله حلال الخ) علة لقوله وانما لم يجسه من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذك المضموم حيث قال أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تقادياً عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذك المضموم فلا بد ان يقال

(شرح المقاصد) عبارة للمقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تقادياً عن الدور اه وقال المولى السبكي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدلل التوهم لا يثبت مدعاء اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من الذك المضموم) مع ان اول كلامه كان مشعراً بأنه منه فينبى كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يتيقن من وهوانه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور بعد يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع اشعار التفسير بكونه من الذك المضموم مستنداً بأن الاشعار انما يكون اذا كان قوله ويلفت اليه عطفاً على

بحال بديهية بل العلم باستفاه جميع الاسباب ناشئ من الجزم بالمحسوس الناشئ من استفاه في نفس الامر (قوله اذ لا معنى لتوهم الدور) أي لا وجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء بنفسه المستلزم لتدور فالمولى المحشي ا كنى بنى اللازم عن التصريح بنى للزوم (قوله لان الذك بالمعنى القوي) أي المضموم وفيه ان هذا لا يمنع الا الحصول دون التوهم وانما الايراد به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه ان للفاضل المحشي ان يقول ما ذكرته ناظر الى ما ل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لا الى ما قبل ذلك المال (قوله وفي

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجع اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر ليان ان المراد بانكشف ما يذكر أي بغير منه تلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا يحصلها بها بعد ان لم يكن حاصلاً فعلى هذا اندفع ما سياتي عن الفاضل الجلي (١٥٢) من التداخل بين ما هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ما سيذكره

المولى الحشى (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعم الواجب وغيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعم الخلق فقط فمحله منحصر في النفس ويستشير المولى الحشى الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذي أوجبه الخ) يعني ان يكون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزاً يوجب ان يكون التميز لتلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التميز فقط) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس بمجرد قوله توجب بل بالايجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشيء الا ان ذلك الشيء ليس التميز بل التميز وبذلك ينوصل الى قاعدة

ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ بدفعه وأما ما قاله الفاضل الجلي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تفاوتاً ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من المذكور المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التداخل في شيء (قوله لكن عدداً علماً بخالف الفرق والفتنة) قل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير متبذلاً به يرجع الى مجرد تحميص واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتنى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى وأما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا مخالفة وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المندرك انما هو العقل وبدليل انه سبحانه ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي قبض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض التميز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله أعني النفس بوجب له ان يميز الشيء عما عداه تميزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق قبض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي أوجبه الصفة انما هو صفة له فان التميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة للتمييز ولنا قبل توجب تميزاً ولم يقل تميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل قبض التميز بقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلاً توجب ان يكون محلها متميزاً عن الغايز لان يكون محلها مميزاً للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل القبض أي لا يحتمل قبض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل القبض في الحال والجهل المركب والتقليد بوجيان تميزاً يحتمل قبضاً في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطعم غلبه فيها بعد وأما في التقليد فلمع استناده الى موجب من حسن أو بدنية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعروف العلم الشامل لعم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علماً سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعروف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادى على ما هو المذهب من استناد جميع المعتقدات الى الله تعالى ابتداء فالعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس بخلقها الله تعالى خفيب تعلقها بالشيء

اجلية وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتمييز ذلك الشيء عن غيره فتميز الموصوف عن غيره فوجب مشترك بين جميع الصفات ويتفرد كل منها بخصوصية في العلم ايجاب تميزاً لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر في غيره وفي الارادة ايجاب صدور المقدور على وفقها وفي الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله فقط اضافة أي بالنسبة الى ايجابها تميز المحل عن شيء واليه أشار المولى الحشى بقوله لا التميز لشيء

(قوله مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحبا لعدم كون ذلك الشيء في نفس الأمر لا كذا ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من التقيض قبيض التميز أنه مباحي (١٥٣) أن التميز في تصديق الشيء

والاثبات ويأتي من المولى
الحشي أن المراد من المعنى
القوي أعني اثبات شيء
شيء وفيد عنه وسياقي
أيضا أن المراد من متعلق
التمييز فيه الطرفان إذا
عرفت هذا فنقول لاشبهة
في أن قولهم مع أنه لا يكون
الا كذا نفى لاحتمال
التقيض حتى يدون ذلك
الاعتقاد علما لا ظنا وغيره
ولاشبهة في أن الذي خالفه
ذلك القول هو نفس كون
الشيء كذا فنفي كون الشيء
كذا قبيض اثبات كون
الشيء كذا والتمييز في
التصديق كان عبارة عنهما
فيكون هذا القول مع ما قلنا
من أن المراد من التقيض
قبيض التميز متوافقين
وقس عليه قوله ومع احتمال
أنه لا يكون كذا أي عند
المعتقد في الحال ليشير عن
الجهل المركب والتقليد
فيصح حمل قوله ظن عليه
فظهر أن الاستشهاد في
القول المذكور ثابت فيها
بعد مع في الموضعين أفاده
العلامة عبد الرسول زوجه

توجب أن يكون النفس ممزاة لا يميز لا يحتمل التقيض قال بعض الفضلاء في أن إخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لأن كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل
في التعريف بناء على أنه لا قبيض له أصلا فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحته أصلا قلت الشك
والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث هي لا قبيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما
باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من الشيء والاثبات على سبيل التجويز المبادي
أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله قبيض فإن النسبة من حيث أنه يتعلق بها
الاثبات بانتضا من حيث أنه يتعلق بها الشيء وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين
الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول (قوله كما هو الظاهر)
لأنه الأسبق إلى الفهم لأنه مذكور صريحا ولأنه موافق لما قالوا أن اعتقاد الشيء كذا مع
اعتقاده لا يكون الا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه إشارة
إلى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بأن يراد قبيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري
أعني الكشف والإيضاح فالمعنى صفة توجب حملها أن يكشف لتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق بقبيضه
وحيث تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة
والنفي والاثبات وحيث تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لأن الشيء لا يكون محتملا لتقيضه
أصلا إذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وإن لم يكن محتملا لتقيضه
في نفس الأمر ليكن محتملا عند المدرك بأن يحصل كل منهما بدل الآخر فنسكت واحد من التصور
والتصديق صفة توجب كشفا وإيضاحا لا يحتمل متعلقه قبيضه عند المدرك أما في التصور فلا تنقاه
للتقيض وأما في التصديق فلأن متعلقه أعني وقوع النسبة مثلا في نفس الأمر له قبيض هو اللاذوق
فيه فإذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللاذوق جازما مطابقا مأخوذا من حق أو
بشبهة أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلا لتقيضه وهو اللاذوق إذا كان بحسب
الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لتقيضه أصلا لافي الحال ولا في المآل فيكون متعلق
التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولا وقوعها لا الطرفين إذ لا معنى لاحتمالها قبيض نفسها
وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع أن المتبادر من احتمال الشيء الآخر
أنه يجوز أن يتصف به كما في الاعتقاد الظني فإن طرفيه يجوز أن يتصف به وبقيضه وهو وجه عدم
ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد قبيض الصفة وسيجيء بحججه أن شاء الله تعالى (قوله وعدم
الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني أن ضمير الفاعل المنفرد لا يحتمل واجع إلى المتعلق الدال عليه
لفظ التمييز فإن التمييز إنما يكون لشيء معين وإنما لم يكن واجبا إلى نفس التمييز لأنه أن كان
المراد به المعنى المصدري فلا قبيض له أصلا لافي التصور ولا في التصديق وإن كان مابه التمييز أعني
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله قبيض نفسه الا أن تكلف بمثل ما مر أو بأن المراد

(٢٠ - حواشي السقايد أول) الله (قوله فلا قبيض له أصلا) لأن التميز من التصورات لكونه مفردا ولا قبيض لها (قوله فلا معنى
لاحتماله قبيض نفسه) إذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بأن يراد باحتمال التميز قبيض
نفسه حصول ذلك التقيض بدله فإن كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد أن يحصل بدله النفي وإن بالعكس في العكس

(قوله ورود كل منهما) أي من التميز الذي هو الاثبات مثلاً وقيضه الذي هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أي متعلق التميز الذي هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله أن يتصف الطرفان بكل من التميز وقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معانها القنوي وعلى تقدير التكليف بمثل ما مر يراد منهما ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فمعنى الاحتمال على تقدير التكليف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثاني أضاف المتعلق بكل منهما على البدل وإليه أشار بقوله فحينئذ أي حين أن يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أي الشيء كذا والحاصل أن الشيء كذا أي الطرفان حين اعتقاده (١٥٤) كذا محتمل أي متصف بعدم كونه كذا احتيالا مرجوحاً في الظن قاله.

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع إلى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشهر من أن اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا ظن فانه صريح في أن المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التميز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التميز الخ) يعني أنه إذا كان المراد بالنقيض قبيض التميز فالمراد بالتمييز مبدئ التميز أي الأمر الذي به تميز النفس للشيء لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميّزاً إذ ليس له قبيض يحتمله المتعلق لأن التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لأن الأمر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً إذا تعلق علنا بماهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا قبيض لها أصلاً بها تميزها عما عداها وإذا تعلق علنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهية أوحى أو دليل فلا يحتمل النقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله خلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء قبيض ذلك الأمر ويرد عليه أمور الأول أنه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالإنسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني أنه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لأن التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع أن إرادة الصورة من التميز خلاف للظاهر والخامس أن النفي والاثبات ليسا بمتقيضين لارتقائهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الأول بأن المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بأن العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فأنهم يقولون أنه صفة حقيقية ذات إضافة لمخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستع انكشاف الأشياء إذا تعلق بها كما أن القدرة والسمع والبصر كذلك ولنا كتب الحشفي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الأشياء في النفس وهم يتفون وعن الثاني بأنه إن أراد بقوله أنه يلزم أن لا يكون

المحتمل هو المتعلق الذي هو الطرفان لا التميز فحمل المحتمل للنقيض التميز بخلاف هذا القول المشهور (قوله والمعرفون للعلم بهذا) قبل قد قرر عدم أن التعريف الذي ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور المازدي رئيس المازدية والمصنف منهم وهذا التعريف الذي ذكره نانيا للشيخ أبي الحسن الأشعري رئيس الأشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الخ) قال في شرح المواقت ما حاصله أن الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأننا تصور مالا وجود له في الخارج أصلاً كالمستع مطلقاً واجتماع النقيضين والضدين وعدم

التصور

القابل للوجود الخارجي المطلق ونحكم على مالا وجوده

في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الأشياء وككونها المستع أخص من المعدوم إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت على تلك المفاهيم أم لا حاصدة هي عليه من الأفراد الغير الموجودة أصلاً. والحكم على تلك الأمور المتصورة بتلك الأحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الأمور المتصورة إذ ثبوت شيء في نفس الأمر فرع ثبوت المثبت له في نفسه وإذ ثبت أنه ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة لما في الخارج أصلاً ثبوتها في الذهن وهو المطلوب

(قوله يشارك الوجود الخارجي) فان كان الوجود الخارجي جوهرأ كان للوجود الذهني أيضا جوهرأ أو عرضا ضروريا والشبح والمثال ليس الا امرأ متخيلا متوهما كالصورة المتوهمة في المرآة فينبغي ان يبد (قوله وأما كون متعلقها الخ) أي التلوي والاثبات وخيئذ يكون المراد منهما الايقاع والاتزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وخيئذ لا يكون متعلقهما الطرفين بل اما النسبة الخيرية ان لم يثبت النسبة التقيدية أو وقوعها ولا وقوعها ان أثبت وهذا على مذهب الحكماء من ان التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع (١٥٥) المركب منها ومن وقوع

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم متعلقا بهما بالذات فلم اذ لا ضرر في ذلك وان أراد انه يلزم أن لا يكون متعلقا بهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار إيجابه التلوي والاثبات تصديق وباعتبار عدم إيجابه التلوي منها تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والتلوي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبه بالتخييل في المرآة وأن هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبمثاله وعن الرابع بأنه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لقطع بأن المحتمل للتقيض هو التمييز بمعنى الصورة والتلوي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالتلوي والاثبات المعنى القوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكاء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى القوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعني المتيقن والمتيقن له وأما كون متعلقهما النسبة أو الوقوع أو الالاتواع أو المجموع فمن مصطلحات أهل المتطق وندقياتهم والمتباين يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون متعلقا الى التصور والتصديق وقد سبق محررهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا بمحتل التقيض فانه لا يشمل لان المعاني هنا ما يقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فمن قال أنه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعة ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم بحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم أن منهم من نفي الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكثبة ومنهم من أثبتا بقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوها (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من

اما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوبا بأحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون ادراكا موقفا على حضور المادة قادرا كه الاحساس أولا قادرا كه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئيا غير مادي وأيا ما كان قادرا كه التعلل انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشي قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكنه ذكر الشارح في شرح التلخيص أنهم يقولون بالتوهم قوة تخدeme وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل ايها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر أبو علي في الشفاء أن القوة المسماة بالتوهم هي الرتبة الحاكمة

في الحيوان حكماً غير عقل ولكن حكماً تخيلاً اه فليس يمكن أن يقال أن نسبة ذلك الإدراك تخيلاً باعتبار استعمال القوة
التخيلية في تركيب متعلقه ونفسه بالتوهم باعتبار أن الوهم واسطة في إدراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتباران
متساويين كان كل من الاسمين باعتبارهما أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاماً عاماً هو الخ) لا يخفى انه لا فرق
بين هذا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بموارض متخضة فتسلم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية للمعنى

الكلّي دون الجزئي
المحسوس بعد النية يحكم
اذ كما ان الصورة للجزئي
المحسوس الغائب مرآة
لملاحظة الغائب فكذلك
الصورة التي للمعين الجزئي
قبل الرؤية وذلك انما
الذي قل عنه الخفي
المدقق سوى ينهما حيث
قال فان قلت كيف يستقيم
التقييد بالمعاني وقد يتعلق
العلم بالاعيان الخارجية
كما اذا علمنا أيضاً مخصوصاً
في محل مخصوص قبل
المشاهدة وكما اذا تخيلنا
بعد غيبة المادة قلت هذه
مغلطة نشأت من أخذ
مما بالذات مكان ما بالعرض
فان المدرك أولاً وبالذات
في الصورة الاولى مفهوم
كلّي وفي الصورة الثانية
أمر خيالي وليس واحد
منهما من الاعيان بل هما
من قبيل المعاني لكن
لمطابقتها الامر الخارجي
الخ اه والحق انه كما ان

زاد قيد المعاني أنهم صريحوا بأن الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بأن تدرك
بجميع الموارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا
علم زيدا قبل رؤيته بموارض متخضة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداها وقد تدرك احساساً بأن
تدرك مكينة بالخواص والموارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته
والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات
العينية علماً لانه لا يوجب تميزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وبغاية ما يستكشف الخ)
حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلّي اذ هو بمشخصات كلية يجوز الخلط اشراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية
المادة لكن انحصار في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلّي انحصار في فرد واحد فلا يكون
ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين
المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين
المحسوس بعد غيبوته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيبوته عن الحس ولا
علماً لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملاحظة معها
خصوصية المحل كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوته عن البصر
ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك بينهما ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من
أطلق قيد المعاني لا يقول بالخواص الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بها قال الخفي المدقق المدرك
أولاً وبالذات بعد الغيبوبة عن الخواص أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من
المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى
على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما يتعلق به العلم وأوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون
مدركاً اذا أوجب صفة العلم تميزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيها نحن فيه ليس كذلك لان
كلاماً عاماً هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الخواص لافي الصورة الملاحظة بالذات
حتى يكون مدركاً وكان لم يفرق بين ما به الإدراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي تميزها
الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالصورة صفة توجب تميزاً وهو الصورة
لمتلحقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتل الماهية المتصورة قبض تلك الصورة فلا يرد أن
التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق

الصورة التي للمعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرة لملاحظة العين المشاهدة وبعد النية أيضاً كذلك فكذلك
الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائماً من الاوصاف الكلية المتحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً
بتلك الاوصاف تلك الاوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد النية ان ذا الصورة في الثاني
محسوس وفي الاول تخيل وبعد النية هو أيضاً يصير تخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة لملاحظة شيء آخر

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لا تناقض لتمييزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض ذلك التميز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس بناء منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التميز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضاً لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من القبض في تعريف العلم قبض المتعلق لا قبض التمييز والحاصل ان قبض أي شيء أريد من تعريف العلم فتقدير ذلك الشيء (١٥٧) ههنا مضافاً الى التصورات

لقبض التميز لا لقبض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا قبض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا قبض للتصور انه لا قبض لمتعلقه بمبنى الماهية للتصور وهذا مبني على ان يكون المراد بالقبض قبض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الخ) أي ومن ورود الاعتراض بظاهره لو أريد قبض التميز قبل المراد بالقبض قبض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقها قبض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والابضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية قبض ذلك التصور اذ لا قبض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف تعريف العلم عند القائلين بانه من باب لاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل القبض فانه لا يمكن ان يراد به قبض الصفة (قوله وقد حجاب) بأي قد حجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف أو ان يكون المراد قبض الصفة بان عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور فانما لم يكن نفس التصور قبض لا يكون لتمييزه الذي يوجه قبض (قوله لكنه لا يخفى الخ) مبني ادعاء عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى ان في التصديق قبضاً تمييزاً ولا قبض له وقد يقال ان عدم قبض المفهوم المتصور وعدم قبض التصور وعدم قبض تمييزاً أمور متلازمة لا يتصور انفكاك بينها فعدم القبض لواحد منها يستلزم عدم قبض الآخر ول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى اليقظة غير مسموعة (قوله ان قلت الخ) تراخى آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لاقتاض كذلك يصح باعتبارها غير محتملة لقتاضها لان كل تصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلي سلم ان تصورات قبضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها (قوله فلو سلم ان للتصور قبضاً) أي لتمييز صور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة تناقض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل تصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه يمكن تعدد حقيقة الشيء وانما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

يزعم في تعريف العلم القبض للتمييز والمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم كور كما لا يخفى (قوله فلا وجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي تربه عليه وجوداً وعندما فبناء شمول ريب للتصورات على عدم القبض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود القبض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور (قوله اذ يمكن يكون لشيء واحد الخ) اشار بهذا الى ان المتصور شيء لا يمكن ان يتصور بقبض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماً له ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه قبض ذلك الشيء مثلاً الانسان

يوجد البناء لدخول التصورات (قوله لو أريد) أي من القبض المذكور في تعريف العلم وفي بعض النسخ لولا أريد قبض التمييز أي اذا لم يرد بالقبض المتعلق عن التصور قبض تمييزه كما اشار اليه الخبالي بالتفسير بقوله أي تمييزها قال النسخين واحد والاوى هي الاوفق لكلام المحقق السالكوني (قوله نفس الصورة لا ما يوجبها) لا لأنه لا يصح ارادته اذ صحت غير خفية بل كلاً يخالف المشهور من ان التصور والتصديق نفس الصورة والتي والاثبات لا بما يوجبها (قوله والتمييز بالمعنى المصدري) كلاً يلزم إيجاب الشيء لنفسه لو أريد به الصورة والتي والاثبات (قوله ادعاء التلازم لا بد له من دليل)

التصور بالضحك لا يحتمل أن يتصور باللا ضحك بل يحتمل أن يتصور بالكتاب الذي يصدق عليه اللا ضحك وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله فالإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر أي يحتمل أن يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لا شبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فلي هذا يكون احتمال التقيض في التصورات مبنياً على التوهم لا على التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشمله ما ليس الا مبنياً على عدم وجود التناقض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو أن التعريف يستلزم قضيتين كلتاهما من عكسه والآخرى من طرده ولا شبهة في أن كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحا (١٥٨) ومحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتغال كل منهما على

فإن كما يمكن أخضاره بأحدهما يمكن أخضاره بالآخر بخلاف بذاته على أنها لا تناقض لها فإنه شامل للتصور بالسكينة وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالسكينة أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تناقض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مبنياً بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والتناقض الخيالي في تحرر هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لأنه يطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس التقيض جعل تقيض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم هيذا المتساويين فتساويان فهو قاعدة بلا مزية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشافعي قدس سره وحاصله أن فسر التقيض بالامرئين المتباينين بالذات أي الامرئين اللذين يتباenan ويتناقضان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالأيجاب والسلب فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة تقيض إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللإنسان كلتاهما حاصلتان لاندفاع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء فإنه حينئذ يحصل قضيتان متباينتان صدقاً فقط أن لم يجعل السلب راجعاً إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل اعتبر جزأ منه وإن جعل راجعاً إليها كاتما متباينتين صدقاً وكذباً وكذا الحال في التصورات التقييدية والانشائية لاندفاع بينهما بالاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين فإن قلت أن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وينهما تاف صدقاً وكذباً فيكون كل منهما قبيحاً للآخر بالمعنى المتعارف للتقيض

الحمل وإن كان في التعريف صورياً فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع إلى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لأنه متقدم رتبة لسكوته مضافاً إلى الفاعل قدم وفقاً لتوهم أن يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى ثم الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق أن يذكر الوارد في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً إلى اندفاع المفهوم من يتناقضان وأظن أن ترك الواو سهو من الناسخ أفاده المولى عبد الرسول وقوله إن يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر

فيه العائد إلى التامع والتحقيق والانتفاء مقوله ولا يكون فاعله التحقيق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسر به ليطلق ما قدر في تعريف العلم من أن التقيض يتميز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لأنها أيضاً كذلك لم يكن لو فسر به بالتصور لكان أولى لبلاطم السابق من قوله كالأيجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متباينتان صدقاً) أي صدقاً فقط وقوله أن لم يجعل متعلق بصدق فقط وقوله السلب أي السلب الذي في اللإنسان وقوله إلى نسبة الإنسان إلى شيء الظاهر إلى ثبوت الإنسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبار عائد إلى الإنسان (قوله أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين) رهما عدم جعل السلب راجعاً إلى سلب نسبة المفرد وجعله راجعاً إليها لمكن أنت تعلم أن الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابله بقوله بالاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو الثاني في الصدق والكذب وقوله قد تحقق التقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضاً أي كما

نحقق التقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما نحقق للتصورات التقيض بمعنى الثاني (قوله ألا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانياً وحمل عليه) بالنون والياء التحية في لفظ ثانياً وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثانياً بالوحدة ثم المتناه وكسب أي اعتبر في زيد منسوب اليه الانسان أنه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية نسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلو حفظت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ ثانياً بالياء والتاء كما قلنا ثانياً بالنون والياء المتقوطة بغطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيره الى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وإن كان غير جزيل أنه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى للمعتبر رابطة في زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبرة ثانياً قصداً على زيد اهـ (١٥٩) (قوله فلم من هذا الخ)

وبدل على هذا تدقيق
المؤخرين وتقسيم القضية
الموجبة الى ثلاثة أقسام
محصلة ومعدولة وسالبة
المحمول أو الموضوع أعلاه
الكتيبي (قوله بالاقتدار)
الاول بالاعتبار الاول
المشار اليه بقوله بأن يضم
اليه معنى كلة النفي الخ
والثاني بالاعتبار الثاني
المشار اليه بقوله وإذا
اعتبر صدق المفهوم على
شيء فتقيض ذلك المفهوم الخ
(قوله الا القسم الاول)
وهو الرفع في نفسه لكن
ينبغي أن يعلم أن التقيض
المتحقق في التصورات
بالمعنى المتعارف أعني المتنافين
صدقا وكذبا هو القسم

فقد تحقق التقيض لتصورات أيضا والجواب أن كلا منهما أن لوحظ من حيث أنه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وإن لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لأن قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما إلا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانياً وحمل عليه وقسي عليه السلب وان فر التقيض بالامرئين المتنافين أي الامرئين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان متناع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه إذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا عما سواء كان للتصور تقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن هنا قيل الخ) أي من غير التقيضين بالمتنافين قيل تقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع أن المفهوم المفرد إذا اعتبر في نفسه لم يتصور له تقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى دفع المفهوم في نفسه وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فتقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه والاول تقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فلم من هذا أن التقيض في التصورات متحقق بقسميه أعني رفعه في نفسه ورفع عن شيء بالاقتدارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وإن معنى قوله تقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء أنه إن اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان تقيض رفعه في نفسه وإن اعتبر صدقه على شيء كان تقيض رفعه عن ذلك الشيء قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجب الاول أنه لا يصدق على تقيض السلب الثاني أن قوله أوردته عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً تقيض الضاحك مع أنه ليس كذلك بل هو تقيض لإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الاول فإنه يجوز أن يكون اطلاق

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الاول أعني الرفع في نفسه كما أن التقيض لتحقق في التصديقات مطلقاً هو القسم الاول (قوله لا يصدق على تقيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو تقيض لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان مع أنه ليس رفعا بل إيجاباً وأما رفعه ليس لا شيء من الحيوان بانسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جواباً باختيار الشق الثاني لكن لا مطلقاً بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقاً لنفس الامر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الامر فلا يلزم أن لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لا يلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الامر فيمكن أن لا يطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالامكان لا مكان أن لا يكون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن أن يكون جواباً باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد أن الصورة

التقيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم منساق لتقيض السلب أعني سلب السلب وبؤيده ما قالوا من أن
 قبيض للموجبة الكلية السالبة الجزئية مع أن قبيضه رفع الإيجاب الكلي وما ضرحوا في بحث القضايا
 الموجبة من أن التقيض عندما أعم من أن يكون رفعاً لذلك الشيء أو لازماً مساوياً له وإذا كان التقيض
 حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالوجه أن يقال رفع كل شيء تقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند
 قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر
 الشيء في نفسه كان قبيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان قبيضه رفعه عن
 ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي التقيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين
 محمول على المجاز) أي قول المنطقيين من إثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار أنه لو
 اعتبرت النسبة بينهما حصل التناقض بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت
 ولذا عرفت أن التناقض باختلاف التقيضين بالإيجاب والسلب محقق بقضي لذاته صدق أحدهما كذب
 الأخرى (قوله وأيضاً يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم
 أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف
 العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون
 التعريف مانعاً (قوله وأوجب الخ) هذا ما أقاده سيد المحققين في موضع من كتبه وحاصله أن الصور
 الانسانية للرسمه الثلاثة من ذلك الشيع علم قصوري للإنسان ولا له ملاحظته ومطابق له بحيث
 لا يحمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقها لمعلومها وإنما الخطأ في الحكم
 المقارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المرنى الذي هو الحجر وهما سؤال مشهور
 وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة
 صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة واللا مطابقة في الصورة التصويرية من غير
 ملاحظة الحكم والاتفات إليه إذ لا شك أن الصورة المنزععة من الإنسان متلافة قد تكون مطابقة له
 وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا ينصف التصديق بعدم المطابقة
 أيضاً إذ كل صورة تصديقية لا تكون إلا مطابقة لما هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم
 مستثنى عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له أعني ثبوت الاستثناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن
 الصورة التصويرية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقع في نفس
 الأمر ضرورة أنه لا تمنع بين المعلومات التصويرية إلا ترى أن كل متصور فهو نهاية من الناهيات
 في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل أعمال المستح المفروض وجودها وأدائها فيكون كل صورة
 تصويرية مطابقة للواقع فلا ينصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون
 واقعاً في نفس الأمر كما في قولنا العالم حادث مثلاً وقد لا يكون واقعاً كما في قولنا العالم قديم ضرورة
 تحقق الممانعة بالثبات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد
 لا تكون إلا ترى أنا إذا رأينا حجراً وحصل منه للصورة الحجرية وحكمتنا بأن هذه الصورة لتلك
 المرنى كان كل من الصورة التصويرية والتصديقية مطابقة لما في نفس الأمر ضرورة أن كلا المعلومين
 واقع في نفسه وإذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الانسانية وحكمتنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر
 لا للشيء الذي ينشأ منه
 الصورة ولا للشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 وحاصله أنه لا يلزم من
 مطابقة الصورة العلمية
 لمعلومها أعني الشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 مطابقتها لنفس الأمر مع
 أنه المراد من المطابقة وذلك
 كما في الصورة التصديقية
 لا يمكن أن لا يكون معلوماً
 في نفس الأمر فلا تكون
 في تلك الصورة مطابقة لنفس
 الأمر لعدم مطابقتها فيه
 بخلاف الصورة التصويرية
 لوجود معلومها في نفس
 الأمر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقلوبة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افراجه وتكررها وكثرة صدقها الفقه النفس ورسخ فيها حتى لزما لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بحز في منه اجالا وبالبع مثلا اذا رأي حجرا وحصل منه صورة انسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون للصورة الناشئة عن الشيء صورة له أعطي لا كلي فهو كالاستفراء الناقص لا يفيد في الاتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجيه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصورا جاعلا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل (١٦١) قوله لأنه انما يلزم التسلسل لو كان

الخ مع ايضاحه ان فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم هنا منظور اليه اجالا وبالبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملاحظ منفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم بما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لزم التصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور ايضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف انصافه ان ذهنا فذهنا أو خارجا فارجا أو قوة فتوة

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقها له فأمثل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فإذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر وإذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لمسا هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لتلك المرثى فرع الحكم بالفعل ومن الين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفيا اليه بالذات بفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان بكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للملاحظة أجيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

(٢١ - حواشي المقائد أول) أو فلا نفعا فتنبه له أقاده المولى خالد (قوله انه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة ملاحظته وصف الحجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجرا بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث الحجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال انما يصدق الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أي لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية يبان للمتصور لا لمرآة الملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراكه قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

اذ هي مطابق لتصوره وأما الخطأ في ان هذه الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه * توضيحه باننا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهانتنا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم المساهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يستل ولا لا شيء كأي وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والمحكوم عليه لا بد ان يكون منصوراً لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوماً الا بوصف الانسانية. ثبت ان الحجر منصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان هنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لانه حيث انه انسان وان دفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اما اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة التشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكم عليه لكن المتغير في انصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الانصاف بالقول بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور وان كان حجراً بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان تكون الصورة الانسانية آلة للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ما شيء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجوب آخرين أحدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه للمطابق ودعوى انه ليس معلوماً لنا الا بوصف الانسانية في حيز المتع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والمرضى على ما سيجي في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

التساوي من التردد الذي ذكره هذا الجيب بينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقيق الجواب الخ أقاده عبدالرسول (قوله في قولهم للماهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات المساهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلنا آلة للملاحظة فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردة عنهم علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لا يستل وفي قوله واللاشيء كأي (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وأما الخطأ في الحكم كما نقل الجبالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكابرة) لان ظهور حصر معلوميته في وصف الانسانية قد بلغ مبلغاً لو أنكر لكان انكراً للبدهي وزاد فقط نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك الجيب قائم وإن كان بعيداً

(قوله مع عدم تمامه في نفسه) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الأمور الثلاثة وهو الوجود لأن للرئي نفس هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون للرئي نفسه هو الأمر المشترك بينها على ما لا يخفى (قوله غير مفيد) لأنه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص الوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزام مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلاً ولا نسبة في بطلانه ولو قبل ان المراد مطابقة الوجه الاخص الوجه الاعم من حيث عمومته فهو أيضاً (١٦٣) باطل لان الاخص مطابق للاعم

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للطابق لشيء مطابق لذلك الشيء فليز مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية لشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعلومها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعلومها أيضاً والا فلا ولا يلزم مطابقتها لمعلومها مثلاً في الفرض المذكور صورة الانسانية مطابقة لشيء الذي تلك الصورة صورة في نفس الامر أعني الانسان وإن لم تكن مطابقة للمعلوم بتلك الصورة أعني الحجر فيثبت قول الخطأ في الحكم

لما لان الوجه الاخص لا يبين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) نسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يرتب على ذاته الاتكشاف والتميز من غير توسط حصة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء بفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لان لا يحتاج الى شيء أصلاً وبهذا اندفع المناقشة التي أوردتها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على التنسب وبما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم أعما هو لكونه متعلقاً له لا انه سبب مفض اليه فيصبح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشيء الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أي فيها لا يغتر اليه) أعني ان ذلك لان لم أيضاً تدقيقات لكن ذلك فيها يغتر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرية (قوله يعني ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبب العلم (قوله قائمها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى الكين واختلافوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلياتها فذهب جماعة الى أن النفس ترسم فيها صور الكميات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وإنما ارسمها في آلياتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكفيها بالصورة الجزئية يتناهي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارسمها في آلياتها وليس هناك ارسمان ارسم بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكلية والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للامور الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا يتناهي ارسمها في الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرف لذلك الارتمام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورة واذا فتحت ارتممت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيوبها وغير المحسوسة المتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاه (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

المدكور المقارن لذلك التصور أعني أن هذه الصورة لهذا للرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعلومها الذي هو الحجر فلا يضربها نحن بصده اذ المتعبر في مطابقة العلم مطابقتها لشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائماً لا مطابقتها للمعلوم أو لشيء آخر فأمل (قوله فادراك النفس للجزئيات ارتمامها في آلياتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتمامها في الآلات والمراد ان ادراك النفس لآلياتها بسبب ارتمامها في آلياتها ولا يحتاج في ادراكها الى ارتمامها في نفسها فتلك الآلات خواص لها ولتتعلق بخاص بها فاذا ارتممت في الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بيان ان آثار المختلفة

(قوله لكل منها مصدر) قال الحق عبد الرسول أي موضع يزجج إليه بوقوعه فيه الصدر مفتحتين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت أن الجزئيات المادية لا ترسم في النفس اه (قوله وهو) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) نشر على ترتيب (١٦٤) ألف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قد قرر في علم التشريح أنه

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة إلى إثباتها (قوله فيه إشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفرقان فإن التلاقي والافتراق بشران بعدم التقاطع وإن كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع أيضاً إذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فيتأديان إلى العيين يدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * أعلم أنه بين في علم التشريح أنه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوستان ذنفرتان حتى اتصلتا وصار نحو بينهما واحداً ثم تباعدتا إلى أن اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى جمع النورين واختلفوا في أن اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بأن يتصل العصب الأيسر بالعين اليمنى والأيمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو أن يتقاطع خطان ويذهب كل منهما إلى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل اليمين باليمين اليمنى والأيسر باليسرى والاكثرون ذهبوا إلى الأول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله أن الحركة من الأعراض التسمية فأنها هيئة تدرج للجسم باعتبار نسبتها إلى المكان والمكان والمكانون أنكروا الأعراض التسمية وقالوا إنها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلاً فكيف تدرك بالحس إذا لا ادراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل الحنفي وفيه بحث لأن الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الأعراض التسمية مع أنهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الأعراض التسمية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى أنه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نقول الخ) يعني أن المشككين وإن أنكروا وجود الأعراض التسمية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة إذ قد اتفقوا على أن وجود اليمين منها وسواء بالكون وقسموه بالحركة والكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الأربعة إذا حصلها عائد إلى الكون والمميزات أمور اعتبارية لاحقية متنوعة نحو كونه منبوقاً بكون آخر أو غير منبوق ونحو إمكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواضع (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني أن لزوم النسبة والإضافة إلى المكانين والآخرين لها لا ينافي أن تكون الحركة المنصفة بها محسوساً لجواز انصاف الأمور المحسوسة بالأمور العددية كاتصاف ذات الأعمى بالعمى أعلم أنه قد اختلف في ألا يكون يقال بعضهم أنها محسوسة ومن أنكروا كونها فقد كابر حجة ومقتضى عقله وقال بعضهم أنها غير محسوسة قائلاً لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والكون والاجتماع والافتراق فلا جعل للحركات من قبيل المبصرات أعني صبح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين

ثبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المتقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلتي الثدي وهو أصغر بحجوف يتأمن الثابت منهما يساراً ويترأس الثابت منهما يميناً ثم يلتقيان على قاطع صليبي ثم يبعد الثابت يساراً إلى الحدة اليمنى والثابت يميناً إلى الحدة اليسرى اه فاندفع ما أورده الناظرون على السالكين من أنه لم ينظر إلى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هذا لأنهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد الثابت يميناً إلى الحدة اليمنى والثابت يساراً إلى الحدة اليسرى والحق النسخة الأولى بقربنة الباقى تأمل (قوله إذا حصلها) علة لكونها موجودة محقة

(قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها إلى الكون (قوله لاحقية متنوعة) الرومي المراد منه أنه ليست المميزات فصلاً حقيقياً لتكون الأنواع أيضاً حقيقياً فلا تعود إلى الكون بل الكون نوع واحد له أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره أن كونها أنواعاً مجاز وإن كونها واحداً يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً كما في التهذيب أفاده مولانا خالد قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فنقول الحنفي الجبالي بالاتفاق إن أراد به أنها إذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق غير صحيح إلا أن يراد اتفاق طائفة من

القائلين بوجودها في الخارج وإن أراد أنها إذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفكرين فتم للمقال لكن يظهر من هذا أن الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً قديراً (قوله وضوله إلى اللمس) أي إلى موضع اللمس (١٦٥) من البدن (قوله فعلى هذا قوله

لا يدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور أن اللمس ليس مدركاً بل هو سبب الإدراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح أن يكون راجعاً إلى اللمس بمعنى كونه مدركاً فتعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى الحاشي (قوله على حذف المضاف) أي إلى ضمير لا يدرك كالتصويب المتصل إذ هو عائد إلى الجسم ولا يجوز أن يدرك الحس له فإنه خلاف البداهة مع أن الفرض أن ادراك الحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير إلى الكون فلا حاجة إلى حذف المضاف (قوله إذ يصدق عليه الخ) اعلم أن صدر الشريعة في تعديل العلوم على أن المركب التقيدي خارجاً والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا إلى أن الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين إدراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لأن ادراك الشيء كالحركة مثلاً بواسطة الحواس الآخر كالجسم لا يسمى احساساً ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً والالزام أن بعد العمى من البصيرات لأنه يحصل بعد مشاهدة الاعمي أو ادراك عماء مع أنه نقي صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن ثمة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملدوسة أيضاً لأنه يحصل بعد ملاسة الجسم ادراك الحركة فإن من أس شيئاً متحركاً مغمضاً عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائي إلى أن الحركة والكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدنع أن اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا بقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وضوله إلى اللمس فإذا تجدد الوضول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فإنه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن ادراك الحركة بعد ملاسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان أو لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لا يحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير لللمس أي لا يكون سبباً لادراكه أو لا يفل في بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ حينئذ يكون بياناً لقوله أدرك العقل منه الحركة يعني أنها قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة إذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا بعد محسوساً كما لا يبعد ادراكه احساساً (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال الحاشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يفترها لا ما ذكر من أنه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الأناج والتبادر عند الخواص والعوام أعني ما يشكك به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أغنى ما تضمن كتيبن بالاسناد والالزام أن يكون المركب التقيدي خبراً إذ يصدق عليه أنه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فإن قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الأمر أو عدمه قد تطابق تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجبائي ظناً أن ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلامعنى الانتقاض

له حتى ينصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركباً خبرياً آخر لا من حيث هي هي فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بأن احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فما قاله الحاشي حمل لكلام الشارح على ما لا يقول به نعم قال بعضهم بحريته فيه ورده الشارح فاشار الجبائي إلى ذلك بقوله أي

مركب تام فلا نقص (قوله مع قطع النظر الخ) ظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون لنسبته خارج بمعنى خارج الذهن فيحتاج الى ان يقال معنى خارج النسبة (١٦٦) - ان يقع الخارج طرفاً لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الامور الاعتبارية

فلا معنى لوجودها في الخارج
أي في الاعيان ويرد عليه
النسب التي أطرافها أمور
ذهنية كقولنا الكلى
المتطقي لا يوجد الا في
الذهن وقد تول خارجية
النسبة بمعنى كون منتسبها
موجودين في الخارج فيكون
نسبة النسبة خارجية من
قبيل صفة جرت على غير
من هوله أي خارج طرفها
ويرد عليه مثل ما ورد على
الاول قالوجه ان يراد من
الخارج الخارج عن مفهوم
الكلام كذهب اليه بعض
المحققين اذا اصل هو الذي
تطابقه صورة النسبة الذهنية
وان كان من الامور الذهنية
على ما مر تحقيقه عن حاشية
المطالع في بحث كون بعض
العلوم غابة لنفسه اقادة المولى
خالد (قوله وان ما اتفقوا
عليه الخ) يريد انه بسبب
كون الخبر صادراً عن الجمع
المذكور يحزم بمضمونه جزماً
مطابقاً لنفس الامر باعتبار
حصول الجزم لا يكون له
احتمال التنبؤ عند العالم في
الحال وبواسطة الموجب لا
يحتمله عنده في المآل لولا جل

ولعمري ان بعض الظن ثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله
نسبته اذ المراد بها الايقاع والانزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية لكنه خلاف
مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتبار المعبر يانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي
بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو
سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه تصف به النسبة في
حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والأخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاول نق) اذ
الخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها
مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي ينصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه
لا يشترط فيه عدد الخ) واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر
بما فوق الاربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في
الحجة واعتراض عليه بأن الزكية أيضاً واجبة في الحجة فاعلم انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر
الخ) قال سيد المحققين بعدد الثبوت المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبما تنهم اثني عشر
نقياً بهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فاعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد
واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون فقلوباً مائتين وهو لا بد جدد
اشتراط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن أتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المبعين
كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه
ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل خابطه وقوع العلم بجهة من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر
متواتراً هو أن يقع العلم بجهة بحيث لا يحتمل التنبؤ أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت خير بأن الاطلاع
على ان الحاصل عنده بما لا يحتمل التنبؤ لاحالاً ولا مالا أمر دونه خراط القناد انتهى ولا يخفى
عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء منتهى الى الخمس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع
نباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلاً بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطأوا على
الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للتنبؤ بمعنى سلب تجويز العقل
وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب
وبالجملة انا نجد من أنفسنا جلماً ضرورياً بوجود مكة وبضداد بحيث لا يحتمل التنبؤ أصلاً وما ذلك
الا بالأخبار والاشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في
التلويح (قوله قبل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في اقادة العلم لان الخبر أعما يفيد بسببه يكون
اقادة العلم موقوفاً على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد
التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الأصول
في العلوم العادية (قوله وأنه دور) ينتظم لميانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالتواتر. وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء أي ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى الحاشي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرار الحد (١٦٧) الاوسط أن يقول فالوقوف

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عنده علم سبب العلم بتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشي آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصلًا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالثبات يكون العلم بالعلم معاً حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم بالعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر إنما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلًا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة يفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وأما قيد العلة بالخفية لانه ان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالتار الخسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبه يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان العلم أسباباً حتى من الحس والبدية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم باتفاه سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع هنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه يتضمن بأن الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافه الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لسكتة أحنيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وأما لم يجعل

عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لد وجه التأمل انه لو سلم ما نحن فيه من قيل ما اذا كان حاصلًا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم بالعلم حاصلين في الذهن معاً لكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معاً ان النظر حكم لعقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فاذا لوحظ معنى مجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا إنما يقع اذا كانت وجوه الاستفادة متساوية كأن يثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البدهة كالحساس للتار فلا معنى للاستدلال عليه بالأثر الذي هو الدخان مثلاً فالاولوية

مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يثبت عليك أفاده مولانا خالداً (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أي من خبر الرسول والخوارج الظاهرة والمقل الصرفة بالبدهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار أسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلاً لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحاً ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من المحشين تصريحاً بأن خصر أسباب العلم فيما ذكر ليس غلباً فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

(قوله والمشار اليه في الكشف هو الاول) أى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه ان الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراد المحشي الخيالي ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشف مع

ان الاعتقاد مع الاخبار قسم المقصود وأدفع نظر المولى المحشي ثم ان اعتقاد التصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله سيان في الفهم وعدمه من الكشف والفرقة بينهما في الفهم نعم فلتراجع عبارته (قوله تأمل) نقل عنه ان قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه اني منك منه) يدل على انه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا ان يقال ان الخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اهـ ووجه الضعف المشار اليه بالله ان الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه الخبرون عنه بالقتل (قوله لا انه فذلك) الظاهر ان المعنى أي معنى قول المحشي الخيالي * وبالجملة

عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول ثلثا يحتاج الى التمعل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض التصارى الخ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض التصارى مع اليهود في اعتقاد القتل. فيكون في كلا الكتاين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على التصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك التصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض التصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار التصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا أحد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صابوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى يثاني ونوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح فلم يشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود الخ) قيل ان يختصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا وقصوها حتى لم يبق منها الا شذوذة فالخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان يختصر ملكا قبل البشة قابضا لشارق الارض ومغارها سمي بذلك لانه وجد لقيطاعند ضم سمي بذلك (قوله وبالجملة) أي بجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلك لقوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) أي في اثبات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير اشارة الى أن مخالفة حالة الافراد لحالة الاجتماع ليس كليا منحصرا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليبه أعني قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما هنا أيضا كذلك (قوله والتحقق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

الخ ان حاصل الاعتراض الجارى على أي تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجملة فذلك لمجموع قوله من الشارح والمحشي الخيالي لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا عيب عنه (قوله معارضة) أي مع بذاهة افادة التواتر العلم المشار اليها قول الشارح والثاني ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التبيين كما هو معروف

(قوله لتفاوتهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني لكونه معاضداً بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرحم دائماً
(قوله ويحصل بجميع تلك الاخبار الخ) لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي
فالسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذلك الاعتقاد الخاص سبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطابق
الاعتقاد سبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع (١٦٩) المذكور كما أنه موجب لذلك

الاعتقاد الخاص كذلك
موجب لقوة المطلق
واستوضح ذلك بما ذكره
الشارح رحمه الله في الجبل
المؤلف من النعرات والله
الموفق (قوله ومن هذا
يخرج الجواب الخ) أي من
قول الحنفي الخيال وأما
وهم الكذب الخ يخرج
الجواب عن قول السائل
وأيضاً جواز كذب كل
واحد الخ وحاصل الجواب
أنه ان أراد ان جواز الكذب
مدلول الخبر فممنوع وان أراد
أنه احتمال عقلي فسلم لكن
لا يضربنا اذا قلنا في أن
الخبر يفيد العلم وكون
الكذب احتمالاً لا عقلياً
لا يؤثر في تلك الافادة
والى هذا التفصيل أشار
بالتأمل وفيه اه اذا احتل
الخبر الكذب ولو بحسب
العدل كيف يفيد العلم
فتحقيق الجواب عن هذا
هو الذي ذكره الشارح رحمه
الله بقوله ربما يكون مع الاجماع

من خبر خبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر خبر آخر لتفاوتهما وجهاناً ويحصل بجميع تلك
الاخبارات قوة المطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال التيقن فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله وأما
وهم الكذب الخ) جواب سؤال مفرد كما أنه قبل كيف يكون الخبر المتواتر سبباً للعلم مع إيهام كل
خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل
قوة السبب المقتضي الى العلم أصلاً فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في إيهام الكذب بل هو احتمال يحكم
به العقل وأما الخبر فوجه الصدق فنقولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع
له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتل
عند الفضل ان لا يكون مدلوله متحفظاً فلا يكون صادقاً ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد موجب كذب المجموع تأمل (قوله تبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يقتل
لمن أوحى اليه فيما يحتاج اليه لكمالته في نفسه من غير أن يكون مبعوثاً الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمر بن نفيل اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد
تسليم كونه نبياً لا تسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما قلناه انه قال أنها الناس صلوا الى قائمه لم
يبق على دين الخليل إبراهيم عليه السلام أحد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحق على الخطاب
وملأه يخرج الاعتقادات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما
قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بشوا تقرير دين موسى عليه السلام كبوشع
عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبشرين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبشرون
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما قلناه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء
كبوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث لتبليغ لاه حصل عن قبله فأجاب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم
(قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هنا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد التي أنزل
بسم الله تعالى تبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ
فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين
الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب
المفهوم فانه من حيث أنه قال الله تعالى اما أرسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث أنه
أنبا لا يخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم
النبي أهم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه الحنفي وهذا

(٣٢ — حواشي العقائد أول) مالا يكون مع الانفراد (قوله هو اعتبار المغايرة الاعتبارية) قال بعض الناظرين ولعل تلك

المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي في حاشية المواقف في بحث
النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بآياته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدان فأجاب بأن المؤمن ذات
ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هي وصفه فتتأرا بالاعتبار اه

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل أن الآية المذكورة لا تدل على نفي كون الرسول أعم وإن دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو اختصاص الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المقتضى من المذاهب فيما هو كون الرسول أخص أو كونها متساويين فإذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب إذ عكس المطلوب ضيف غير معتد به فينبذ لفظ يؤيده ناظر إلى (١٧٠) أنه يحتاج لإثبات المطلوب إلى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم إن الرسول أعم وعرفوه بأنه إنسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فإنه مختص بالإنسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المقابلة فاما أن يكون الرسول مبيناً للنبي أو مساوياً أو أخص أو أعم لا جائز أن يكون مبيناً لتحقيق ما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وإسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً ولا أن يكون مساوياً أو أعم لأن نفي أحد المتساويين وكذا الأعم يستلزم نفي المتساوي الآخر والأخص فلم ينجح إلى ذكر النبي بعده فبين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم بجواز أن يكون ذكره الاهتمام بنفيه ألا ترى أن تحقق الخاص مستلزم لتنطق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى (وأذكر في الكتاب موسى أنه كان مخلصاً وكان رسولاً نبياً وفي قوله تعالى) (وأذكر في الكتاب إسماعيل أنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً) ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى أنه عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقبل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جماعة كذا في غير القاضي (قوله فاشترط الخ) أي إذا كان النبي أعم فاشتدوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالإلهام وبالنبية في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى أنه عليه السلام مثل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى نوح خمسون صحيفة وعلى إدريس ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والإنجيل والزيور والفرقان (قوله اللهم إلا أن يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول أن يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملاً بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكتفيه ولذا قال الإمام (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يشكر نزول الكتب كما نمر نزول الفاتحة فاتها زلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضاً ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كأنه قيل لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لا نعلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولاً (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ بمعنى اشتراط البعض

وكون النبي أعم في حكم عدمه أما لعدم الدائل به أو لضعف قتأمل (قوله جماعة غيراً) يقال جهة الفوم جماعة غيراً والجماء الغير أو جملة غيراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموع والجملة هو الاجتماع والكثرة والغير من الغير وهو التعطية والستر فجمعت الكلمتان في موضع الشمول والاحاطة (قوله وعلى إدريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلخيص أنه عليه السلام قال يا أبا نذر أربعة من الأنبياء سريانيون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى أن هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكاثرة في الرسول والنبي فلا ولي

أن يوجه الضعف بأن الظاهر المنبسط من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضى به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب إلا كتنها بالكون معه أيضاً كما علقه المحشي المدقق بكليهما لأن لفظ أولاً في قوله لنزوله عليه أولاً يخص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أقاده عبد الرسول

(قوله لكن يأتي من هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت تعدد متعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثانياً
لكن فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧١) من حيث هو فالتخصيص

ليس آياً عن تعميم الخلق
(قوله فعل الله تعالى بلا
واسطة) أراد بالفعل ما يعم القدر
كالأمثلة عن القوة المعتادة
ومنه عدم إحراق النار
إبراهيم عليه السلام والتقول
كالاخبار عن المنيات
(قوله لأن التصديق الخ)
دليل على كون الخارق
الذكر كقول فعل الله يعني
لا شك أن التصديق منه
تعالى والتصديق من أحد
لا يحصل بشي ذلك الشيء
من طرف ذلك الأحد
فيجب أن يكون الخارق
الذكر فعل الله تعالى
(قوله لا كما زعمه الفاضل
الجليل) وإنما لم يكن الجواب
الذكر كور منبأ على ما زعمه
لأنه لو لم يكن جميع
الممكنات صادرة بإرادة الله
تعالى ولكن يكون الخارق
الذكر فعل الله تعالى
لم الجواب المذكور أيضاً
كما لا يخفى (قوله لأن
حاله يكذب مقاله) لأن
من البديهي أن من كان
الهاً لا يكون ناقصاً من وجه

الشرع الجديد في الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة مشجدة بخلاف النبي فإنه قد يكون بتقرير
شريعة من قبله (قوله ورده المولى الأستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله
تعالى في حقه (وكان رسولا نبياً) لا شرع جديد له لأن أبناء إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته
كما صرح به القاضي حيث قال في قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على أن الرسول لا يلزم
أن يكون صاحب شريعة لأن إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينصهر الخبر
الصادق في نوعه) إذ لو خالف يكون خبر النبي خراجاً إذ ليس بخوار ولا خبر الرسول
(قوله ويعتبر الحصر بالنسبة إلى الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في التواتر
وخبر الرسول لكن يأتي من هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة) قوله
قبل عليه يدخل فيه سحر المثني الخ) حاصله أن تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من
يدعي النبوة وليس نبي فإنه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة
والأولى أن يقول يدخل فيه خارق المثني ليدخل فيه الأمر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب
على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الأسباب بخلاف السحر فإنه مباشرة الأسباب وحاصل الجواب الأول
أن خلق الأمر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة محتج عادي من الله
تعالى لأن الخارق فعل الله تعالى بخلافه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً
للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المثني محال وهذا
الجواب مبنى على ما قرر عندهم من أن الأمر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا
واسطة لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلطه على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلطه
على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب من تعالى لا كما زعمه الفاضل الجليل من أنه مبنى على أن
جميع الممكنات صادرة بإرادة الواجب من غير واسطة فإنه ان ثم ثم والا فلا وأما قيدنا الكاذب بكونه
في دعوى النبوة لأنه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المثالي لأنه لا يوجب تصديق الكاذب لأن حاله
مكذب مقاله ويرد عليه الارهاص ظاهراً والاهانة وهو أن يظهر أمر خارق للعادة على يد المثني على
خلاف ما ادعاه لأنه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بمحتج ظهوره بل واقع على ما نقل في حق
مسئلة الكذاب أنه دعا ليعور فصلت عنه الصحيحة عوراه فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه إلا أن
يقال المراد بالقصد إرادة الفاعل وهو الله تعالى إما لأنه لا فاعل غيره تعالى أو لأنه شرط في المعجزة
أن يكون فعله تعالى وحيد لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا تقض بالقرضيات) يعني أن جواز
ظهور الخارق على يد المثني لا يصير نقضاً لتعريف المعجزة إذ لا بد في النقض من تحقق المنادة
والألا يمكن أن يقال يمكن أن يكون السان ليس بناطق رداً على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله
وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده الخ) مبنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المثني فهو
خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخ لأن اظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الألوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فلا حاجة له إلى ادعائها وأثبتها بخارق وسيأتي من المولى المحشى أن المراد من حالة
المكذب مقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في
المهد وتساقط الزطب الحني من التخلية البائسة وتسليم الحبر والشجر والمدر ثبينا

(قوله إنما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لا من العلم بأنها معجزة ومن هذا ظهر اتدفاع الدور بدون الاحتياج إلى ما ذكره المولى الحشى وذلك لأن العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من إقادتها العلم بصدق الدعوى وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد إظهار الصدق إلى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى كشاهد المستشهد ولا دور إذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم بأعجازها مستفاد من إقادتها ذلك العلم بذاتها اهـ (قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه (١٧٢) إذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد إظهار الصدق

في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق إقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب أن يزاد في تعريف المعجزة قبل العجز عن الإتيان بمثله والأحلا التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا تصور في تعريف المعجزة والأصل عدمه فالحق في الجواب هو الجواب الأول ولا يلزم القصور فالامر بالتأمل للإشارة إلى القدر في هذا الجواب والله يهدينا وإياك إلى الحق والصواب (قوله كما أن الطلسم) الطلسم عبارة عن تزيج القوى السابرة القمالة بالقوى الأرضية المنفعة وذلك أن القوى السابرة أسباب للكائنات المنصورية بعد استيفائها شرائط الاستعداد فمن عرف أحوال الفاعل

صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فإن قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لأن كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والإطلاع على أنه قصد بإحدهما إظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في إظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحلبي من أنه يرد عليه أن هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لأن الفرض يأن طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فإن من ادعى النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم أن هذا الخارق معجزة مناهم يعلم أن تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال أن صدقها إنما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لأننا لا نسلم أن العلم بأن هذا الخارق معجزة يتوقف على التأمل بأن تلك الدعوى صادقة فإن العلم بأن هذا الخارق معجزة إنما يتوقف على العلم بالمعجز عن إتيان مثله عند التجدي تأمل (قوله والحق الحق) أي الحق في الجواب أن السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما أن الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الأشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لأن معنى ظهور الخارق هو أن يظهر أمر لم يهد ظهور مثله عن مثله وهنالك كذلك لأن كل من باشر الأسباب المختصة بترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الإلهية وما قبل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فنُدفع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لأنه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الأسباب فيه بخلافه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فإن فيه مدخلا لمباشرة الأسباب بخلافه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل الحشى والحق أن السحر قد يكون من الخارق فإنه وبما يحتاج إلى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوها انتهى وبه أنه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق أن يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي أن يحصل بعد مباشرة الأسباب سواء كانت مقدورة أولا ولا يلزم أن تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الأعصاب والمضلات ومحة البدن التي ليست مقدورة للبشر في شيء وهو أن هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الأسباب فلا بد من الالتجاء إلى الجواب الأول من أنه لا يظهر على يده حين إعطائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا أنهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل لإظهار أن مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر

والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جنداب الحديد والكهرباء جنداب التبن على وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا إلى) أي ليس أهمل القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام الحشى الخيالي وأن أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى الحشى رد على الحشى الخيالي وحاصل مقصود المولى الحشى دفع اعتراض الحشى الخيالي على القوم بأنهم أطلقوا على كون السحر من الخوارق مع أن الحق أنه ليس منها بأن ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه عنها كالحشى الخيالي بل تركهم له مبني على

ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالسكينة كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله (١٧٣) تعالى فالحق ان الاظهار مراد

على يده ولو مجازاً (قوله فان قلت كرامة الخ) انتفاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع أنهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل لاولي هذه الكرامة بمثابة وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد قصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بمعلقة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وبكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصاً لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والتعليق متعلق بالارهاصات أي تعليق ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصوراً على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح إنما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحنّي أي يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فإنه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الخاصة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ذلك أن تأخذه مكاناً عاماً) أي ذلك أن تأخذ الامكان الامكان العام المفيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضرورياً اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكاه أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أو لا يكون ضرورياً بل بطريق جري المادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر المضدي وأما قيل يمكن التوصل اتجيبها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يستبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه ولا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه أصلاً ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبداً وقيد النظر بالصحيح أي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو شيئاً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفتى اليه فذلك افضاء اتفاق

للمولى المحنّي على ما ضمنه ان التشبيه يقتضي أجمية المنابرة فلي تأمل (قوله ففساده لا يخفى) أما أولاً فلانه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص بقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح يحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

(قوله وليس من حيث كونه وسببه) مع ان به السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسببه (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد أهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكرامة (قوله كما ان التعريف الثاني الخ) فيه سهو ظاهر اذا استلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين الملمين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين (١٧٤) المعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل بطوف بالليل وكل من

وليس من حيث كونه وسببه فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو أريد على الاطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين إنما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الثبوتات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لاستفادته مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقل بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجهه (قوله أعني لم يقل لفتاها الخ) يعني في اراد الضمير الواحد للذكر اراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمات مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الافكالك عنه لذاته عقلاً كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمتميزة وان أريد امتناع الافكالك في الجملة سواء كان عقلاً أو عادياً يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس التقيض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل للملفوظ والمقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررتنا ظهر ان الحاجة الى أن يقال أي يجب أن يسمي بما على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمقول ولا يرد أيضاً ما قيل ان الاول ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون الانطلي لحمل التعريف على ما يسمي الدليل الانطلي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل هنا محمول على ما يسمي الانطلي والعقل بل المراد ان تسميه كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة للملاحظة ذلك العقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الاحضار ذلك العقل في الذهن فالملفوظ المستلزم هنا هو المعاني الا أنه في قالب اللفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكتبوى (قوله ولا يخفى انه ان أريد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بأنه لا يشمل مذهب الاشاعرة فانت خير بعدم وروده لان أرباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فتصديده بانفط لا يخفى عدم ملائحته اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى أن يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج لقولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس تقيض

الكبرى الى قولنا كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود المحشي الخ) نسب الى المؤلف المحشي هنا لزومه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يم الملفوظ لكونه من أفراد المعرف مع انه لا يسمه اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه وتلفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولاً على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا يخفى أنه عالم بالمعاني المستلزمة لقول الآخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية للمذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى الخش. هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات
رتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها كما قال قدس سره في جوائد الأصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذي من
نه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعلم والمقدمات التي هي بحيث اذا (١٧٥) رتب أدت الى المطلوب

الخبري والمقدمات المرتبة
وحدها أي مع قطع النظر
عن الترتيب وأما إذا أخذت
مع الترتيب فيستحيل
النظر فيها هذا ووجه
التأمل فيما نقل عنه الثقلان
لوجه قوله لكن لا تعتبر مع
ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه
ان التعليل بقوله لأنه يمكن
أن يتوصل بالنظر الخ
لا يساعدتموله المقدمات
المرتبة إذ قوله بأن يرتب
ترتيباً صحيحاً الخ أما ان يراد
به ترتيب مغاير للترتيب
الواقع فيها وهو ظاهر
البطلان إذ المرتب
لا يرتب مرة أخرى بشيء
من الترتيبات وأما ان
يراد الترتيب الواقع فيها
فيلزم تحصيل الحاصل تأمل
(قوله ظهر فساد الخ)
لأنه توهم انه حين التعميم
يدخل في التعريف الدليل
المنطقي الذي هو عبارة
عن مجموع المادة والصورة
وذلك توهم فاسد لأن

به العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس
إذ ان الملقوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملقوظ يستلزم المدلول لأن لازم اللازم لازم
في لا يكون الاستلزام لذاته بل مقدمة أجبيه إذ ليس تعلل الملقوظ الا بتعلل معانيه فليس هنا قياس
توظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر تأمل (قوله هذا في القول الاول) أي هذا
نعم والشمول للملقوظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو
يصل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول إذ لا يجب تلفظ
مدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعلله والا يظهر أن يقال هذا في المؤلفات
ما الثول فهو مختص بالمعقول وهذا والحق ان اطلاق الدليل على الملقوظ مجاز باعتبار دلالة على
هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أي الحصر المستفاد من تعريف
بتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه
قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو
سط مستلزم للحال المطلوب إثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط
الحال المطابق إثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يتم النظر في
حواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر إذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة
مع الترتيب أيضاً دليلاً لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يرتب ترتيباً صحيحاً
تتجماً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه
تعريف أصلاً إذ لا معنى لتتظر فيه كذا حقه البعد السند قدس سره في حاشية مبرح المختصر
لعضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلي في حل قوله حتى يلزم
كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالنفي
النفي (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) بمعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر
بأحواله فقط انه خلاف الظاهر إذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف
لاصطلاح لانهم يتفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالمفرد على
ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو
العالم ليس هو حقيقياً بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فيه صانع والحاصل ان الدليل
على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع
الترتيب فلا يتنافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع
الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يتم النظر في نفسه

الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو علم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مبين للدليل المنطقي (قوله فلا يصح
الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يقسمونه تارة الى المفرد والمركب
فلا بد من أن يقال هنا اصطلاحاً ان احدهما المقصود المذكور مراداً عنه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المقصود
المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا يحصى عنه قاتبه أقامه عبد الرسول

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه ان الحصر الاضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقر في حله واذا خصص التعميم المذكور بالأحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير الملوك الحثي لا يستند ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الاضافي بالنسبة اليها لعمم بحيث يشمل النظر في الاجزاء أيضاً بثبوت كونها دليلاً ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة اليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولاً لا نسلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم (١٧٦) ما ذكره ولو سلم ان المراد به الامكان الخاص فلا نسلم انه لا يتصور عدم

فلا يصح حينئذ حصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صالح دليلاً على وجود الصالح على الاول أيضاً أتوليان أرادانه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الاول فاللزوم بخلافه لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم سلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللازمة مع الترتيب تأمل والفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل الحثي الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلاً والاشاعة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لعمان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على التوصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من من الالفاظ يجوز استعماله في التعريف نخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها اليقينية فاما نستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه القرينة عملاً بلغت اليه في التعريفات والا فيمكن تميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من العاد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن أيضاً بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يعملونه شاملاً للإشارة أيضاً (قوله ويلزوم الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد يلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصل منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة عليها للعلم بنسبة أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بدئية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بدئية أو كسبية إشارة الى عدم كون العلم بها حاصل من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبدئية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضاً يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير أن يكون علة

التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى يتقوى الامكان الخاص اذ وجوب التوصل أعني امتناع الاشكال عقلاً مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعة الفائلين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلاً بل هو امر عادي فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلي كون الامر هنا كذلك بل ان جعل المعرف قرينة لاصلاح التعريف بأي وجه كان لا يصح والافلا نقص في شيء من التعريفات ولكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضاً فانا لك ان نقول هنا اعتراضاً أحدها عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين للمعرف والمعرف

والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك للمستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحدهما يفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثاني ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وهنا دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال السؤال المذكور هو وجه الامر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم باحدهما الخ) هذا وان كان مشهوراً بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحدهما ليس لازماً للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لشيء ان يكون لكل من أجزائه ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحدهما كذلك اذ ليس للعلم بالآخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدى ليس أيضاً مستلزماً لنفسه لان الشيء لا يستلزم

تفه فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالتضيقين العلم باحداهما فالتقيد بالواحدة إشارة إلى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين (قوله والفرقة) أي بين اليقين وغير اليقين (قوله وإنما تظهر في العلم بالزوم) بأنه إن احتاج العلم إلى أمر غير تصور الطريقين فغير اليقين والافالين واما (١٧٧) في أصل الزوم الذي هو عبارة عن

امتناع الاشكال فلافرقة بينهما (قوله وإن الحقاء بمعنى الاحتياج إلخ) أي لا نسلم أولاً إن غير اليقين بمعنى خفاء الزوم بل بمعنى الاحتياج إلى الوسط ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن خفاء الزوم بمعنى عدم ظهوره المقضي لوجوده بل الحقاء بمعنى الاحتياج إلى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج إلى الوسط لا يستدعي وجود الزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولما كان مآل كلا القولين عدم استدعاء غير اليقين وجود الزوم رد المولى المحشى عليهما بقوله اذ لو لم يستدع غير اليقين إلخ (قوله والجواب عن التقص المذكور إلخ) وهذا الجواب الآتي مأخوذاً مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال نقول المراد ما يلزم من العلم به أن اعتبر في دلالة من شرائط العلم بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الاتاج

لاحداهما فهما خارجان أيضاً بهذا التقيد أما القضية المستلزمة لمعناها فهي خارجة بقيد اعتبار الزوم بين العلمين إذ الزوم ههنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لأننا نعلم القضية مع الغفلة عن عكسها قال * الفاضل المحشى فيه بحث لأننا إذا رأينا شخصاً أسود ذا شكل مخصوص قلنا نحكم أولاً بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانياً بوجوده وكذا إذا رأينا إنساناً يقاوم الأسد قلنا نحكم أولاً بنقاومته الأسد ثم نحكم ثانياً بشجاعته وأمثال ذلك لا يند ولا يحصى ولا شك أن العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف إلا بأن يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكروه في قوله اللهم إلا أن يراد إلخ انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يقاوم الأسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً فإن كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً رد عليه إلخ وإن كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول إلخ) يعني وإن اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جماعاً بما عدا الشكل الأول والقياس الاستثنائي غير مندفع إذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الأول وبين علم النتيجة وإن كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الأمر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير يعني لأن معناه خفاء الزوم وإن لا يكون تصور الطريقين كافياً في الجزم بالزوم بل محتاجاً إلى غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لا تمتع بتحقيق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالتكليف لا يتحقق بدون تساوي زوايا القائمين * والحاصل أن اللازم يتمتع أنفكاكه عن الملزوم يتنا كان أو غير بين والفرقة إنما تظهر في العلم بالزوم وما أوردته بعض الفضلاء من أن معنى غير اليقين هو الاحتياج إلى الوسط دون خفاء الزوم وإن الحقاء بمعنى الاحتياج إلى الوسط لا يستدعي الوجود فينبغي البطلان اذ لو لم يستدع غير اليقين وجود اللازم لما كان قسماً من اللازم * والجواب عن التقص المذكور أن فطن كيفية الاندراج شرط الاتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد فطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق الزوم في جميع الاشكال ويمكن أن يقال إطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الأول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر المضدى أن حفيظة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك أن كلا الأمرين منحصر في الشكل الأول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الأول حصل له العلم بالنتيجة من غير اشكال بين العلمين (قوله وأيضاً رد عليه إلخ) انتهى رد على هذا التعريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من قضيتين إلخ اتها غير مائمين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

(٢٣ — حواشي المفاتيح أول) والتفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء أهو زاد على هذا وقال أو نقول هي

دلائل باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الأول كما علم من رده اليه أو نقول لا نسلم أنها دلائل مطلقاً بل إنما هي دلائل بالنسبة إلى من علم استلزامها للمطلوب أما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر في النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هذا

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندم وذهب الآخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجوداً وعندما كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدي الى عدم تحقق شيء من التعريفات بعدم المساواة (قوله أما هو من (١٧٨) المقدمات المأخوذة مع الترتيب) بقي هنأ أمر وهو ان معنى موافقة

وهو ان نجد المبادئ المرتبة في الترتيب فننتقل منها الى المطلوب سرعة مع أنها ليست بدليل لانه يختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) حينئذ لا انتقاض بها التفتان بالنظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وإنما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهريه ولا قربية على تخصيصه وجعل المرفق قربية على تخصيص المرفق غير معقول نعم انه يصح قربية على تعيين المراد من اللفظ للترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الالقي بالبيان ان يذكر الخشي أولاً ان المراد بالضرورة من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج المزمومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالثاني أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر أعما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما بشر به اراد صيغة أفضل التفضيل بأن يقال المراد بالضرورة بالضرورة بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب أخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وإنما قال في باب التعريفات لان العلم يوافق الخاص في باب التعريفات لان الحكم على العلم حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من اللزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قربية ظاهرة للدلالة على ارادة اللزوم بشرط

التعريفين مساوياً والحال انه قد أخذ في التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ اللزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفي هذا أخذ اللزوم منه ووفق بين اللزوم للشيء والضرورة منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولاً آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا تتأمل (قوله بان يتوسط الخ) فيه اشارة الى دفع ما قاله الخشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يستلزم الكبرى أيضاً

(قوله حاصله الخ) أي فلا معنى لتعريف الشارح باوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول أعما يوافق النظر الثاني (قوله قد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه انه كما هو شامل لما كذلك شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة تقصر (قوله اذ لا قربية ظاهرة للدلالة) لم يقل اذ لا قربية دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف بوجوب العلم الاستدلالي وان كان قربية لكنها قربية خفية للدلالة على

أرادة اللزوم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولنا) أي لكون التعميم متضمناً لفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بأن لا يكون مدعياً شئاً أصلاً وحينئذ لا يتصور اظهار التصديق لانه قرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحينئذ يخلق مع عاوقه ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج فسلم انه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لا على صدقهم في الاحكام الباقية) (١٧٩) فيه ان دلالة المعجزة على

صدقهم في دعوى الرسالة تتضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة أي مرسل من الله بهذه الاحكام اذا ارسل لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقف احتمال العاديات للقبض معنى لو فرض نقيضه واقعا بل لم يلزم من ذلك القبض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفه محالاً لذاته غير احتمال منطلق التميز الواقع في العلم العادي للقبض وذلك لان الاحتمال الاول واجع الى الامكان الثاني الثابت للمكانات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان

النظر فأن التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولنا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الإشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فإنه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحديث والاحتياج مكذب لقوله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقاً لدعواه فإنه لم يقصد به تصديقه بل قصد به إغائه فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فإنه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به اظهار التصديق واذ فقد شئ من ذلك بأن لا يكون خارقاً أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصاة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلقونه من الله تعالى الى الخلاق اذ لو جاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلاً لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان المعجزة إنما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بمد بليغ كل حكم فقل قدبر جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي اللهالة العادية فجواز الكذب عقلاً لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فاما نجزم بأن جيل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه عقلاً ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلاً انه لو جاز وقوع كذبه عقلاً ولا شك ان امكان قبض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدورها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومناييه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب يمتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة (قوله

يكون متعلق التميز محتملاً لان يحكم فيه التميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المتني عن العلوم العادية كالعلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يهدح في شئ منها اه (قوله وان لم نطلع على وجه استحالة) في شرح المواقف فان دل المعجز الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لانك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

(قوله لا ما يتوقف عليه) (١٨٠) أي من غير حصول منه والا فما حصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أعم من أن لا يحصل من شيء كالصدق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيما نحن فيه (قوله والا)
لزم أن يكون تصوره (الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبل التصديقات فلا يلزم التحذور فتأمل (قوله لا يقتضي أن يكون العلم (الخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الأول والقياس الاستثنائي فإن أقاديهما لتتجهما ضرورة مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحشي وأن لم نقل أن ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الأمور التبليغية (الخ) يعني أن هذا الدليل على تقدير ثبوتها إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليغية والمدعي عام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو أنه يثبت بالدلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذباً في أخباراته لأنه ذنب (قوله قبل عليه إذا تصور خبره (الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ منه حال الخبر يحتاج في إفادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجاب العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام اليقينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار ثبوت المقدمات بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلم أنه خبر الرسول ولم يلاحظه هذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأوجب (الخ) وحاصله أن تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعي الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقاً أيضاً على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقاً موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقاً موقوف على الاستدلال فيكون إفادته العلم استدلالياً وفيه أن الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصوره بوجه الرسالة استدلالياً قال الفاضل المحشي فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلالياً بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف أما ندعي أن ظهور المعجزة يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بإفادته ضروري حادي وكون إفادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضرورياً والنجب أن ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤيد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلاً بالضرورة (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً فلا يصح السؤال وهو ظاهراً ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصوره بأن خبر هذا الخبر رسول وأن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبر الخبر رسولا صادقاً في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقاً ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلالاً موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر (الخ) بيان لما غلط السائل والنجب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالاً يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الأول بإرادة أنه إذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على أن الخبر رسول فيتصور الخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل مما ذكره المولى المحشي

(قوله يجعل صدقه بديهاً) نقل عن المولى المحشي وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفاً على التصديق بأن يقال هذا خبر بلفظه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهاً لان الحكم على خبر الله التي بلفظه الرسول بالصدق ليس بنظري اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفاً على التصديق اشارة الى (١٨١) جواز استفادة التصور من

انه خبر بلفظه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس الرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفظه الى الخلق يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى دليل فاعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فلفظاً الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار ثبوتك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلفظه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتفاني يجعل صدقه بديهاً ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحشي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً نعم وذلك لان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهاً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهاً لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولاً بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفظه فهو موقوف جواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور الخبر باعتباره انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلفظه قللاً لزمه مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهاً على التقدير الاول فتأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور خبره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهاً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فيثبت يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول يجعل صدقه بديهاً فيثبت يكون السؤال والجواب صحيحاً وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلفظه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أي ما بلفظه الرسول بوجوب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالاً يحتاج الى استحضار ثبوتك المقدمتين على ما مر فيثبت لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلفظه يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهاً واستدلالياً انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شيء من السؤال والجواب بلفظ فتنبه له ان كنت أهله فان شيئاً مما سيرده لا يجدي نقماً بعد ما نبهت عليه اه مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاذب ان لا يصح حمل كلام الفاضل المحشي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ اه (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته مجرد النظر عن كونه مما بلفظه الرسول لا مجرد عن اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالخبر أي من غير ما بلفظه الرسول بان يكون من عند نفسه

(قوله لكن المناقشة في المثال (١٨٢) الخ) لا يخفى ما بين التنظير والتخييل من الفرق الواضح وان المشبه بالباطل أحق

بالبطلان من المشبه به
فليس هنا مناقشة في المثال
حتى يقال أنها ليست من
دأب المحصلين أم خالف
(قوله لا فائدة في ذكره إلا
التكرار) من تأكد القدم
بما يشبه المدح كقولهم
فلان لا خير فيه إلا أنه
يسبي إلى من أحسن إليه
(قوله هو عدم التجوز
العقلي) الاظهر بل
الصواب ان يقول هو
عدم الجواز العقلي اذ
التجوز العقلي بمعنى الامكان
الذاتي على ما صرح به
الشارح في آخر الكتاب
والسيد قدس سره أقاده
عبد الرسول (قوله ان
ما قاله) خبر ان هو ما يأتي
بمدحمة أسطر أعني قوله
في غاية البعد (قوله لا بد
له من دليل) لعل دليله
كون الكتب الكلامية
مشحونة باستعمال عدم
الاحتمال في الحال (قوله
قالوا ان يفسر التيقن
الخ) وجه أولوية هذا
على ما ذكره المحقق الخالي
مع ان هذا أيضاً خلاف
للمتعارف على غاياتي
كونه أقرب إلى المتعارف
حيث أخذ فيه عدم

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المتقضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث
يكون ثبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً إلى النظر واذا لوحظ بوصف التعبير ويقال العالم للتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بدنياً غير محتاج إلى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالتين على
ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكيفية وبما قررنا لك
ظهر ان ما قاله القاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان التعبير بدنيي ثم اذ لا بد فيه من
ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى
هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بدنياً لو كان ثبوت
الحادث للتغير بدنياً وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه
لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يتم الثبات الخ) يعني ان التيقن
بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالاً ومآلاً على
ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لا فائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالنفس الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب إلغاء الخاص اذ
لا دلالة له عليه أصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل بل جزئياته بل عموم الكل لأجزائه ولا
شك ان الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه وبالأظهر ان يقال هذا
المعنى يعتبر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد
عدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج
الجهل المركب وتقليد الخطي لان تقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز
وقوع نقيضه بدله وبخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا ينفوذ ذكر الثبات
لان مناه عدم الاحتمال في المال يخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم
عدم الاحتمال بحيث يتم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو
عدم التجوز العقلي لا ما يسه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لم يخرج العلوم
المادية عن اليقينات لاحتمال هائضها في أنفسها فان جيل أحد معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهباً مع
احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى
قدر تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما
ذكرنا لك ظهر انما قاله القاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن
ما فيه لان معنى التيقن في الحق هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فإذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات
ليظهر انه لا يزول بتشكيك الشك في المال في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال
عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يتم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل (قوله قالوا) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

كان

احتمال النقيض وان خصص في الحال والمعنى المتعارف للتيقن هو عدم احتمال النقيض بوجه

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخفيض اليقين بعدم احتمال النقيض عند العلم في الحال أيضاً غير متعارف اهـ (قوله أقول
لامعنى لهذا الترديد الخ) هذا الكلام من السالكين مبني على اعتبار قوله (١٨٣) هو راجعاً الى المطابق وجعل

قوله في الحال والمال
في الشق الاول وفي الحال
لا في المال في الشق الثاني
من الترديد متعلقاً به أيضاً
أما على تقدير رجوع
هو الى الجزم وجعل
ما ذكر قيداً للجزم فلا
يتجه شيء منها وسوق
كلام قرء كمال صريح في
الثاني حيث ردد في الجزم
لا في المطابقة وكرر لفظ
الجزم في شتي الترديد فتنبه
لذلك حتى تعلم من الذي
خفي عليه ما هو أظهر من
الشمس أخاه مولانا خالد
(قوله فذلك الخ) أي
خلاصة ونتيجة لما قبله
(قوله على تقدير ان يكون
العلم الخ) وذلك لان
قوله وهو يوجب العلم
الاستدلالي يبين لكيفية
سببية خبر الرسول الذي
هو واحد من تلك الاسباب
الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم
صحته يان العام بالخاص
فيجب ان يكون العلم في
كلا القولين عاماً حتى
يصح البيان وحمل العلم
في القول الاول على المعنى

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبت الجزم المطابق الذي
ليس بثبت وهو تقليد المصيب هذا لكن غير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان
يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العلم في الحال فيخرج الظن والثبت بعدم الاحتمال في المال بان
لا يزول بتشكيك التشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل
لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه
شيء وانما قال قالوا اولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود بالمطابقة في افادة
خبر الرسول اليقين اخراجاً للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمناً قال
الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لنوا
وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه جوابكم جوابنا
أقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم
لنوية ذكر الثبات فنشاء عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس
بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف حقي عليه ومن المجهل انه لم يطلع على وجه النظر وقال
فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به بضاهي العلم الثابت الخ
ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم
الثابت الخ مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي معنى عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل
به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وانما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه
أورد بإلقاء الدال على انه فذلك لما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول متلباً للعلم الثابت
بالضرورة في اليقين والثبت يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجزم الثابت واستدل عليه بقوله والا
لكان جهلاً الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابهاً للعلم
الضروري في اليقين أو تقليداً فلا يكون مشابهاً له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله
والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتراض عن هذا الاعتراض
ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع اتهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على
مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك
مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة الثقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيداً
لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت
لنواً فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم يختص باليقين عندهم كما مر
وعلى تقدير التسليم فأنما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله
وأسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة

العام يستلزم المحذورين الذين سيذكرها المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر
خطباء والوعاظ والحكام بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحواس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لئلا يتوهم أن إقادتها للظن دون اليقين (قوله يعني أن الأقرب إلى الفهم) لم يقل يعني أن الأقرب إلى الصواب كما يقتضيه السابق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على أن فيما ذكره (١٨٤) الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعض عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بأنه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فإن جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال إن الدلائل الثقلية لا تفيد اليقين (قوله والأقرب أن مراده الخ) يعني أن الأقرب إلى الفهم أن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ أنه كما أن اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا يخالف رأي المصنف لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقنيات في القوة والضعف كما سيجي في بحث الإيمان أقول رأي المصنف نفي الزيادة والتفصل عن اليقنيات لا نفي القوة والضعف فإن وجود القوة والضعف بين اليقنيات بدیهي الأثرى أن تضديقتنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه يحمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الآخر مما سبق لأنه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد أما أولاً فلا حاجة إلى تفسير العلم هنا إذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عند عدم الأثر اليقيني وأما ثانياً فلا حاجة لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ووجوب الاستدلال مع أنه الأقدم والإحق بالتفسير وأما ثالثاً فلا حاجة حيث ذكره متصلاً لقوله والعلم الثابت وأما رابعاً فلا حاجة لا معنى لأن بيان الفاء المشرية بذلك لما قبله وأما خامساً فلا حاجة لأنه لا فائدة حيث ذكر قوله والا لكان جهلاً الخ (قوله وكلمة إشارة الخ) يعني أن قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين الخ إشارة إلى أن الأدلة الثقلية مستندة إلى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشأنه الوهم مدخل فيها كما أنه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فإن فيه شأناً الوهم إذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فتصرف في المقولات أيضاً فيحكم أحكاماً كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شأناً الكدورة قال الفاضل الحلبي هذا يخالف لما قرر في الأصول من أن الأدلة الثقلية ظنيات للاحتياج إلى معرفة أوضاع الالفاظ وأن مقصود المثلث بالبلوة ماذا هل هو الحقيقة أو الخيال وليس لنا إلى اليقين شيء من ذلك حيل أقول مراداً يكون الأدلة الثقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين أنه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه يستدعي اليقين بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شأناً الوهم فيه واليقين بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

بخبر الرسول) وإن كان استدلالاً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فإنه ليس في تلك المرتبة في القوة وإن كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل أن الشارح سيصرح في بحث الإيمان أن معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على أن المرض لا يبقى زمانين وإذا بني الأمر على هذا القول فليس هناك شيء واحد يقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مأكلاً أقول وهذا معنى القوة والضعف لأن زيادة الشيء ونقصانه أما أن يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الإيمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبت استحالة تأملها من بعض الفضلاء (قوله

وليس لنا إلى اليقين الخ) قد ذكر في شرح المواقف أن دلالة الأدلة الثقلية على مدلولاتها متوقف على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة والحق أنها أي الدلائل الثقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرآن تدل على استواء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به بظاهر العلم قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافة (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الحلي رحمه الله وأعلم أنهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تم بها البلوى بان يحتاج الناس كلمهم (١٨٥) اليه حاجة متأكدة مع كثرة

تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكر لان ما تم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بنبطه متواتراً وان أوجب من طرف الشائبة منع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المقيد له العقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكان ينبغي ان لا يمد منها لكن لما كثر مدخله في معرفة المعلومات الدينية جعل كانه السبب المقيد له فقد منها ادعاء ومجوزاً وليس في الخبر المقرون تلك المدخلة فلا وجه لمداه من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرآن وهذا جواب لا يحسم حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطائيات فتأمل اهـ من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل الحنفي

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قبل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتماد بالقول بانه ليس بمنواتر الا بعد تصحيح النقل بمن هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور نقله الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الأحاد الا انه في حكم المتواتر لان الأئمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه عليه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) رآه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة المدد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخل مع كون كل واحد منهما أمراً خارجاً عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عند الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المقيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل خبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يمتنع قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تفك عن الخبر وتبقى مع اتفاه الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدال مفيداً دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحنفي في توجيه قوله بان القرائن قد تفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدمه زيد عند تسارع قومه بغير العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل يتفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا يتفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تفك عنه أصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(٢٤ — جوانبي المفائد أول) الخ) قال مولانا خالدة والفرق بينه وبين توجيه البيان كوني ان حصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المقروض وحاصل توجيه البيان كوني وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المقروض في شيء وإن لم من جواز أحد الوجودين ذهنياً أو خارجاً جواز الآخر اهـ أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المقروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة رفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أقاده بعض الناطقين

(قوله قرب اجتماع بخلق الله الخ) (١٨٦) لما كان حال الاجتماع متفاوتا في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منها العلم وان لم تعلم خصوصية ذلك الأمر ولا نمى بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا تندفع البحث المذكور عن القاضل المحنى وتندفع الاندفاع الآتي قالوا ولي في اندفاع ما قبل بقي اشكال فروي الخ ان يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شيء مما يتوقف هو عليه لا يستوي متواتراً على ما قاله الشارح فيما سبق ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جمع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج الى شيء آخر وهذا يندفع أيضاً ما ذكره القاضل المحنى على ما لا يخفى أفاده العلامة عبد الرسول وأما قال قالوا ولي لأنه يمكن ان يحصل ما ذكره المولى المحنى

قال الموجه اذ المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية بالدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا يتفك الدليل عنه قال القاضل المحنى أي ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الأمر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل يتفك عنه في بعض المواد أو في بعض الأشخاص أو في بعض الأذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معذوراً من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عن اجتماع قرب اجتماع بخلق الله العلم عنيه ورب اجتماع لا يخلفه الله فلا يكون أفاده بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قبل بقي هنا اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا متفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع بخلق الله العلم عنيه في مقام ولا يخلفه بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالاً ولا تفصيلاً اما اجمالاً فظاهر وانما تفصيلاً فليكثرها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة قائمى المراد خير يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انهم أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجتماع كخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبدية من غير نظر وفي خبر الاجتماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمتي على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجتماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جملة داخل تحت التواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عنيه ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً . الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وإرادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من كونه واحداً اليهم من جهة

الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملاك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بإرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الخواص والا أي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستمد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة أن قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب اما لان سلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستمد الادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له أصلاً اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحتراقه بل انما يطلق الآلة على الإبر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول أثره الى متغله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلاً مع انها من أوصاف النفس فلمعها اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل يعني القوة شايعة في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وأنه يكون حينئذ كغير المدرك في وجه الحصر مستدركاً اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجاً فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الخواص وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وإن النفي متوجه الى القيد وأما نفي الفيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك وانظروا قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة كذا أقامه بعض الأفاضل ولا يخلو عن تصف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فعبث) أي وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الفيرية عن العقل بهذا المعنى لا يتناقض كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فعبث عن الفهم لان التبادر من اطلاق الغير هو اللغوي أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الفيرية بالمعنى المذكور أعما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فتغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بان بعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما ينبغي بالتفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بها أول به اهـ

الرسول سوله كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملاك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعطوف لانه يأتي عنه لفظ الادخال السابق واللاحق ويأتي عنه أيضاً قوله الا في إرادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن تصف) التصف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه البعض ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطالة اهـ كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تصفاً شيئاً أحدهما انه سلب عنه آلية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على انه آلة حقيقة وسمى باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة اذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا مصلح لإرادة الفاعل من القدرة عندما

بجلا في العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بها أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانهما لكونهما من الصفات والموصوفات الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

منهم المنكرون لا فائدة مطلقاً والثانية المنكرون لا فائدة فيما حوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لا فائدة في النظريات فقط والرابعة لا فائدة في الالهيات فقط والخامسة لا فائدة في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المبكرين لا فائدة فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلاً لسمية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلاً لهم لم يكن مثبلاً لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد السلم في الالهيات بحسب الظاهر مثله من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلوبه الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوماً بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالحل لزوم مثله نظراً في الالهيات فلو كان مفيداً للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين احكام الابجائية والسلبية في افادة النظر بما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئاً من الظن والعلم وأما اذا عرفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته يقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظراً هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان لا نسلم انه لو افاد شيئاً لم يكن فاسداً لجواز ان يكون فاسداً في نفسه ومفيداً للزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم في هذا أيضاً نظراً يفيد العلم عنده بانه يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسجلة عند الخصم شايعة للكذب والقول بعدم افادته الالزام امد صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة تستلزم المدعى لانها على تقدير ثبوتها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيداً في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيداً للعلم لا يمكن ان يكون ضرورياً حاصلها بدون الاستدلال لان يكون نظرياً حاصلها بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيداً حاصلها لنا أصلاً وهو لا يستلزم عدم كونه مفيداً في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضاً اذا المقصود بالاستدلال هو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم والمنكر يشكرهما معا أي يدعي كون النظر مفيداً غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا افادت شبهة للذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب ان لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه شبهة لزم ثبوت تقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعني انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادته ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) التردد بالنظر الى انه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن نكر الافادة وان ادعى العلم بها يقول المنكر نحن نسكر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء الفيد والمفيد مسالاً بانتفاء أحدهما فقط على اننا نقول ان التردد لمنع الخلو لا الجمع (قوله لزم ثبوت تقيض ما ادعاه المنكر أي المنكر لكون النظر مطلقاً مفيداً وهو السمية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيداً لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيداً لعدم كون الظن مفيداً لكن اللازم باطل فالحل لزوم مثله ثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لاني من النظر يفيد وهو واجتماع التقيضين

(قوله لان النتيجة لازمة
للدليل الخ) قال للمولى
الحشى قول أحمد وفيه نظر
لان المستلزم للعلم بالنتيجة
أما هو العلم بالمقدمات المرتبة
ولا مدخل للعلم بكون
المقدمات المرتبة مستلزما
للمطلوب في ذلك الاستلزام
وما ذكره من ان العلم
بتحقق اللازم يستفاد من
العلم بالزوم وتتحقق بالزوم
أما هو في العلم بالمقدمات
المرتبة في القياس الاستثنائي
لا العلم بكونها مستلزما
للمطلوب اهـ (قوله لعدم
وجود التوقف من الجانبين)
اذ النظر المخصوص الذي
استفيد منه القضية الكلية
ليس الا موقوفا عليه
فالقضية الكلية ظاهراً
ولتفهم في ضمها (قوله
لانه من فروعها) أي لان
النظر المخصوص من
جزئيات موضوع تلك
الكلية (قوله على
استلزامه إياه) أي استلزام
العلم بالأصل العلم بالفروع
(قوله قد أثبتا حكمه)
أي حكم للنظر المخصوص
في ضمن تلك الكلية

المخصوص له لان إثبات القضية الكلية القائمة أعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف
على إفادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعني كونه مفيداً مندرج تحت الكلية للملك كوزة قائمات
تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم إثبات حكم هذا المخصوص بنفس إفادته العلم بأنه إثبات الشيء
بنفسه (قوله وقد يقال الخ) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق إثبات إفادة النظر المخصوص
بإفادته النظر المخصوص ولا نسلم انه إثبات الشيء بنفسه لان معنى إثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من
النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فبعض الحكم وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بإفادته
الا يرى أنا محصل كثيراً من النتائج بالنظر الصحيح مع الففلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على
تقدير إثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس
الحكم بكونه مفيداً ولا دخل في استفادة العلم بالإفادة من نفس إفادته لعدم لزوم إثبات الشيء بنفسه (قوله
وقد زعمه الشارح الخ) وحاصل زعمه ان العلم بان النظر مفيداً بما يستفاد من العلم بذلك للنظر والعلم بإفادته
فيلزم استفادة العلم بإفادته من العلم بإفادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة لا دليل والعلم باللازم أن يلزم من
العلم بالزوم والعلم بتحقيق الزوم ولذا شرط الشيخ في الاستنتاج النطق بكيفية إدراج الأصغر تحت
الأوسط ليتحقق له العلم بكيفية إفادته وما ذكره من أنا محصل كثيراً من العلوم بالنظر الصحيح مع الففلة
عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالإفادة بل على عدم العلم بالعلم بالإفادة كيف ولو لم يكن العلم
بالإفادة لما حكمنا بإفادتها لتلك التبايع (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) يعني ليس المراد من الدور
معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين هنا بل
المراد لازمه أعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف إفادة النظر على إفادته قال بعض
الفضلاء معنى قوله وأنه دور أنه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير
إثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بإفادته لها والحال ان العلم بإفادته هذا النظر على تقدير إثباته
بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم
بالأصل بضم الضمري السهولة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا
مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لا ما لا نسلم ان العلم بإفادته النظر
المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفروع مستفاداً من الأصل بحمله كبرى للضمري
السهولة الحصول إنما يدل على استلزامه إياه وأن الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد
من الدليل للمعين فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم
لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل
الحشى على المعنى المجازي (قوله حاصله انما ثبت الكلية الخ) يعني لا نسلم انه يلزم من إثبات إفادة
النظر بإفادته النظر إثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو إفادة النظر من حيث كونه نظراً أو المثبت هو إفادته
من حيث ذاته لانا ثبت القضية الكلية القائمة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائمة بان
هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر للمخصوص من حيث ذاته من غير
أن يكون معبراً بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك
الكلية فيكون للموقوف عليه إفادته من حيث ذاته واللازم من إثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله باقادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم باقادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً باقادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه اقامته من حيث ذاته فتعارضت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهرب عنه وليت شعري ماذا تلك القضية الشخصية النظرية وما اقامته بل هذا توجهه ضئيف بالوجه المرجوح اقامه بنقض الفضلاء (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه

معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلما (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الآخر بان نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له وتكلم فيه أيضاً (قوله مالا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله وأما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذي توجه على المحشي الخبالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل

اثبات الحكم باقادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف اقامته من حيث كونه نظراً ولا يخلل فيه تعارض المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذها بعنوان شخصيته ضروريا وبمعنوا كليتة نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة باقادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو بمود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورة اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بداهي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالا يحتاج الى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد مالا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لاخر فالاولى ان يقال مالا يحتاج الى سبب أصلاً اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلاً من الاسباب سوى التوجه وأما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى القوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً وبياناً لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا بلاجه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورة مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث نسر الا كتبني المقابل له عما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجرييات والبدهييات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المقتضي الى العلم اما بمجرد الاثبات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه ضريح في أن ما ثبت

الصحة لها وحاصل الجواب انه انما عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صفري دليل المعارض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى القوي فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضرورة عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان باستحضر الصادق أو الحواس السليمة والافتدابة العقل في الكل لا ينكرها أحد فعند تدقيق النظر يرى ان السبب المقتضي الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضروريا غير خفي على أحد

(قوله يلائم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام المحشي الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله ويفسر بما لا يكون محصل الخ حيث يقول لكن يرد أن بعضهم أدرج الحيات الخ لكن المراد هناك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الأسباب في حصوله ومنشؤهما توقف الحيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به إلى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وقرار الشارح في إفادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله أن الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب (١٩٣) بالاقتدار من قرار الشارح (قوله بالاقتدار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

يلزم الخ) يريد أن الفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان إلا في التصديق وهو ممنوع ولئن سلم قال كلام هنا في العلم بأن الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على أنه سيأتي من الشارح الإشارة ومن المحشي الخيالي الصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وأما هنا فبيان منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أقاده مولانا خالد رحمه الله قال والقائل المذكور هو غياث الدين (قوله والكسي من العلم الثابت بالصل الخ) المراد بالكسي هنا ذلك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلائم قرار الشارح لأنه يلائم ما قرر البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحدس فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من مجموع عبارة المصنف وقرار الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاقتدار أن الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي المنسربا ذكر مناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الأسباب وهو الموقوف بقوله وسنعرّفه (قوله ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر من المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لأن حصوله موقوف على الالتفات للمقدور وتصوير الطرفين المقذور لكونه كيباً فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاقتدار قيل إن المراد ما لا يكون تحصيله مقدوراً بعد الالتفات وتصوير الطرفين كما يتبين له من عبارة الأسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقليب الحدة والاضفاء في الحيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسي قسماً لتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله أن المثال المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجربات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلي من أنا لا سلم أن الحدسيات والتجربات متروك البيان لدخولها في الكسي فإن المراد بالكسي ما يكون بمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحدس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في عمله لأن الكسي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب من الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال أن التجربات والحدسيات داخلة في الضروري لأن حصولها

كما نبيصرح به الشارح وفاقاً للخيالي وهو كالنص على جواب غياث الدين السابق ذكره وان
 أعني أهـ خالد (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن المفهوم من نصيب الشارح للاكتسابي بما فرغ عليه قوله قالاً اكتسابي أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السالكوني من أن الاكتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من ترادفهما (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي في دفع قول المحشي الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربات والحدسيات مهملاً أقاده خالد

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلًا لا مكانه ولو في الشيء الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه الصلابة عند الملة والدين وشرط في الاكتساب ان يكون (١٩٣) جميع الاسباب اختيارية فهو

ضروري لمن حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لما دخل فيه وان لم تكن مستقلة في الحديث القدسي تجرد ترابي وجمع تصل وفي كلام بعض العرفاء لا ندرك الحقائق إلا بقطع العلائق ولا تقطع العلائق إلا بجر الخلائق ولا تهمجر الخلائق إلا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق إلا بمعرفة الخالق اه (قوله إشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما نقلها الفاضل الحنفي كمال الدين عن بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا ولم نطلع على طريق تحصيله المقدور انا اه وما

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على ما مر في وجه حصر الاسباب ولنا جعلهما معا ثبت بالعقل وان كان لاستئانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني أن الاولى ان المراد بالبداية عدم توسط النظر فاللهي ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ إشارة الى أن ما ذكره الشارح أيضا صحيح بل لعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بتباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجز عاده تعالى بخلافه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبذلك من المتأخرين والمعروفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سببا على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفت الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفت المتكلمون من انه صفة توجب تميزا أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيها بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواقف غزف الضروري بما عرفت الشارح وأدرج الحسابات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور ثلثا والحاصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه فيه وجدان الصغراوى الكر مر اوروية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور آخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض وتلك الأمور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز ههنا ان تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا علمها مفصلة مخالف لصريح العقل والالجاز ان يكون البداهيات الاولى أيضا موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك إشارة الى دفع شبهة أوردت

(٣٥ - جوانحي العقائد أول) قررره المولى الدافع لها هو قوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبانه ان كون الشيء مقدورا يستلزم كونه مكتوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشيء مكتوبا يستلزم كونه معلوما وتقي اللازم ملزوم نقي الملزوم فعدم كون تلك الأمور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قيل ربط الحكم بما يشعر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الأفاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله والالزام محصيل الحاصل لان المراد في القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى

فلا تأثير في وجوده في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتأثير بين القسمين) نسب الى المولى الخشي لان القسم ما يقابل الا كتناسلي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع اه ومنهم من قوله وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع ان التأثير بينهما ليس تاماً لانهما ليسا بتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتأثير التام بين الشيئين هو المباشرة وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الا كتناسلي اعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي اعم مطلقاً من مقابل الا كتناسلي فإداه اقتراف الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للا كتناسلي الحيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل

في هذا المقام تركناها صوتاً عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسي عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحيات في الكسي عرفه بما لا يكون القدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحيات في الكسي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم بما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسي ثم جعل قسماً من قسمه أعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسماً من قسمه وهو يتنازم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس با كتناسلي ومن الثاني انه ا كتناسلي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتأثيرين القسمين والقسم (قوله ولبت شعري الخ) يعني ان دفع التناقض فرع نحله وهنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الا كتناسلي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المتقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضرورياً او نظرياً بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ناهي الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير قيد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا في الكسي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والوجدانيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالنفس والاختيار فاحصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً وما حصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمعنيين المذكورين أولاً

القسم ذلك الضروري مع قيد كونه ا كتناسلياً فان القسم الذي هو الا كتناسلي مقدر في الاقسام هذا ولا شبهة في ان الضروري الا كتناسلي المقابل للاستدلالي مبين للضروري المقابل للا كتناسلي قال صواب ترك قوله وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع (قوله اذ ليس بنظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو غير ذلك من أفراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل بجمعه عادة وفارقه أخرى كما فصله

(قوله وبما حررنا) من ان المراتب الاقسام قيودها أو أنه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضم القيود المتخالفة الى مورد التقسيم ليحصل بالضم كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

كون القيود لأنفس الاقسام
أعم من وجه من المقسم
(قوله كاف) أي لعدم
لزوم كون قسم الشيء قسماً
منه (قوله لم يصح حصر
الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل
للضرورة الذي هو من
غير سبب مباشر بقولنا الكل
أعظم من الجزء لا احتياجه
الى الالتفات المقدور (قوله
خروج الحدسيات
والتجربيات) وكذا مثل
قولنا الكل أعظم من
الجزء من البديهيات التي
يحتاج حصولها الى شيء
مقدور (قوله وبما حررنا)
من ان مقصود الحشي
الخيالي هو ان حل الضروري
في التقسيم الثاني على معنى
آخر ليس لدفع التناقض
بل لاجل استقامة الحصر
(قوله بان هذا الكلام)
أي قول الحشي الخيالي
فيكون الضروري بمعنى
الحاصل بدون فكر
(قوله بالمعنى الاول شامل)
هكذا وقع في التسخ التي
رأيناها والمواب بالمعنى
الثنائي شامل اذ كلام

هذا نهاية تحرير كلام الحشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل قيد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوحدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلاً في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلاً وبما حررنا لك اندفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الأخرى ان الأبيض الذي هو قيد يحصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم يحصل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال في خروج الحدسيات والتجربيات ضرورية فانهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخليتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيراً لأول التوجه فيحصل للضرورة معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فإداعت على حل الضروري على معنى آخر ليس يلزم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وأما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى القوي أي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة معنى ثان لان تمثيله للضرورة الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك لا احتياجه الى الالتفات المقدور وتصوير الطرفين المقدور وبما حررنا لك فلهذا ما قاله الفاضل الحشي وأنت خير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصللاً بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسماً للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء قسماً منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من أن في حل الضروريات على المعنى الثاني دفماً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

الفاضل الحشي على قول الحشي الخيالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى الحشي قبل قوله وبما حررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة أعني يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي يحدده الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من حجة الشيء ثبوتها وتحققه على الوجه المطابق للواقع نياً
أو اثباتاً على ان المراد (١٩٦) بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث أو المقصود ان الالهام ليس شيئاً لليقين

وان كان لا يقصر عن افادة
الظن (قوله) والتخصيص
بهم الخ (هذا اذا كان
المراد من الصحة مقابل
الفساد وان كان المراد منها
مقابل الانتفاء أعني الثبوت
فتبوء كقول الالهام من
أسباب المعرفة بالانتفاء
وان كان المراد منها مقابل
المرض فتبوء كونه من
أسباب المعرفة بالمرض مع
انه ليس من أسباب المعرفة
مطلقاً (قوله) والكلام هنا
في التصديق (لفائل ان
يتم ذلك الا ان يقال
ان المهم لا يكون الا أمراً
تصديقاً والمراد من الكلام
ذلك لا الكلام الذي في
بحث أسباب العلم على انه
أيضاً غير مسلم لكن يؤيد
ذلك تعدية المعرفة بالباء
حيث قال بصحة الشيء
ولم يقل معرفة شيء
(قوله) فادراج لفظ الصحة
إشارة الى هذا) لان الصحة
بمعنى الثبوت والتبوت اما
رابطة أو محمول وعلى
التقديرين فالعلم بالثبوت علم
تصديقي
هو مبحث الحدوث

بل فيه دفع لطلان الحصر وأن هذا من ذلك واعلم ان مقصود الحشي من قوله وليت شعري
كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي ينفي الى
اعتبار المعنيين للضرورة نعم فيه إيهام التناقض لكنه يرتفع بأدني تأمل (قوله) فيحتاج الى دفعه الخ (
يعني لو كان الالهام من الأسباب المنبذة للعلم بالنسبة الى طامة الخلق لبطل حصر الأسباب العامة في
الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم
غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستماتة
الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس شيئاً تاماً لحماية الخلق فلا يكون داخل في المقسم
اذ المقسم الأسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله) الا أن تخصيص
الصحة الخ (لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص بهم كونها من أسبابها
(قوله) وجوابه انه خلاف الظاهر الخ (لان المنباد من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله)
وفيه استدراك الخ) لانه يمكن أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشمل التصور والتصديق
والكلام هنا في التصديق فادراج لفظ الصحة إشارة الى هذا (قوله) وإيهام خلاف المقصود (لان
الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي
ارادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع
واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق
والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وقائدة ادراجها الإشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق
اتمى ولا يخفى ان ما ذكره الحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف
المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وإيهام
خلاف المقصود (قوله) كذا كان هنا غير مرضية) لانه قد حزم الشارح فيما سبق بأن العلم عديم
لا يطلق على غير اليقنيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال التقيض حالاً
وما لا فلا معنى لإيراد كلمة كان المشعرة بالظن (قوله) فتأمل (وجه التأمل ان عبارة المصنف
لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق
ولكن ينبغي أن يحمل التجلي الخ حيث هم التعريف أولاً وخصه ثانياً فان قيل حصر الأسباب
في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالحبر المقرون
بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للأسباب المقتضية للمقيدة
للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لإيراد كلمة كان (قوله) إشارة الى وجه التسمية (أي انما ذكر هذا
القيد في التعريف إشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيها
يعلم به كالحاتم لما يحتم به ثم سمي به ما سوي الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصالح
(قوله) وليس من التعريف (أي ليس جزءاً من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

(قوله) غلب فيها يعلم به (كان هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبهت فتحة العين والاولى ان يقول كما
قال العلامة البيضاوي انه لم يعلم به لان صفة قاعل لما يفضل به قياس وان يحمل التعليل في كونه اسماً لما سوى الله تعالى

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) الفبرية اصطلاحاً أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الفبرية لا تتصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا فى صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بل ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أى عرض معين هو هكذا اذ ما بين جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلاً عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منه المحقق الكنتري فقال لا سلم ان حمل الفبرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم انفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيرته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اهـ (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) قد صدق المحقق الكنتري بأن قوله من الموجودات إنما هو لدفع ان يراد من الفبرية منهاها القوى بانه على ان المتبادر انه تعريف لفظي ثم قال على ان الملبين انفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمتمزلة فكيف يكون قوله (١٩٧) من الموجودات شاملاً

للصفات حتى يحتاج لأخراجها الى حمل قوله بما يعلم به داخل في التعريف اهـ لكن فى بعض الحواشي ما يقوى به ظن المحشي حيث قال اخراج الصفات بقوله مما يعلم به الخ أحسن لانه هو وجه المناسبة بين المعنى القوي والاصطلاحى ولانه يستثنى عن الابتداء على ان الصفة ليست غير الذات فتدبر (قوله من وجهين الخ) الوجهان يتوهمان من قوله من الموجودات لكن الاول بحسب المادة والآخر

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومالماً بدونه والمفهور انه جزء منه بناء على حمل الفبرية على المعنى القوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور أولى لان حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الخ) معنى لما كان تعريف العالم بـ ... مما بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات قائماً بوجوده ... والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صفة الجمع وقال من الموجودات بياناً للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها أي بين جميع الاجناس أعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ المبين قول بلا دليل وكذا حمل الوضع طاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعاً لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر وديكر وعلى كلها (قوله لا انه اسم لكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين لكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف

بحسب الصيغة لتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع يختص بمواضع معدودة محصورة لشكته لا تتحقق في مثل لفظ العالم والا لا يمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنتري ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعاً له فلا معنى للمدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار في مثل الانسان بالنسبة الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بمواضع لشكته ليس مثل العالم منها اهـ (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات (قوله أي فيه اشارة الخ) معنى في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع اذ لو كان اسماً له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين (قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية اليه) فان جملة اسما للقدر المشترك بين الاجناس بحسب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حرازة) أي عدم ملازمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ) حاصله ان قوله العالم يحدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي ان يكون العالم عبارة عن مجموع أجزائه بل انما صرح به لان حدوث للمفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكأنه قال اجزاء العالم محدثة للدلائل الآتية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أقاد حدوث (١٩٨) كل شيء مما سوى الله - رواه الكلبيات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرتبة

على الفلاسفة (قوله) لكن بالنوع والجنس) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والتنوع فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قدمها شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله) لا تعتمد (الا بأمور خارجة) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة جندت كبراه وهي وكل ما كان بمنزلة ما صدقانه بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله) عن افرادها الشخصية (أي عن كل

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة للمصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته في تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة قلنا لا ندلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه لم يحدث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث فذهب اشارة الى أن كل جنس من الاجناس حدث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركب منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس اليت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرتبة على الفلاسفة هذا وللفلاسفة في توجيه عبارة المتن وجوه تركبها مخافة الاطراب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله) والمشهور ان الصورة النوعية الخ (المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للناس قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعتمد الا بأمور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها أفرادها الشخصية فيجوز خلو الناصر عن أفرادها الشخصية لاعتبار طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن الناصر أنواعها المتضمنة للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الأنواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجسمية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه بشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أي العناصر الأربعة قائماً باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فثم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الانقراض بمركبها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية الخاصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها أفرادها والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

واحد منها على سبيل البديل لاعتبار جميعها والا يلزم الخلوع عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً ما قاما انت جميع الافراد بامرهما انت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو الناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله) المتضمنة للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مبادي جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذي تستوي نصيبه الى الكل غير معقول أيضاً (قوله) كالحركة (أي كالحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشخص عندهم) (قوله) والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع (أي إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم تكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الأربع

وحينئذ تلبس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملبسة به أذ لا يجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أي جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعية) أي أنها قديمة بالنوع لأنه أراد منه النوع الإضافي الشامل للجنس المتدرج تحت جنس آخر واعتراض الفاضل المصام على هذا الجواب بقوله أن أراد النوع الإضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوي بأن الصور النوعية لكن من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية المنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فله صورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فبم المقصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أي باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً للحقيقة والمشهور لأن النوع الإضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المتدرج تحت جنس آخر وأعلم أن من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك أذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بصور آخر أذ جعل (١٩٩) المبادر من قوله وصورها

الصور النوعية واعتراض بأنه كان على الشارح أن يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير أن تصوير السبالكوني أدق تصوير حيث لا دلالة على التخصيص في الصور فضلاً عن ورود الفصور حيث على كلامه أي الشارح (ويعمد) فزود القول بالقسم الجنس للصور النوعية دون النوعي إلى الفلاسفة عزرو من لم يدقق النظر في كلامهم فإن الأنواع عندهم تنزه عن الحدوث الزماني

النوعية قديمة بالجنس ويجوز حدوث نوع النار فم أنه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الأفراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال إن الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا إلى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الإضافي أعني المتدرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله فبده بالإضافة إلخ) أي قيد القيام بإضافته إلى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فإن معناه استغناؤه عن الحمل لأن يكون محيزه بنفسه أذ لا محيز للواجب (قوله لا يخفى إلخ) يعني أن تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك البنية المركب من الخشب والهيئة المارضة لها بسبب التأليف فإنه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع لمحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعروف أعني قيام العين عليه أذ المشهور أنه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قبل في دفع هذا النقض من أن الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض والصورة المفروضة أعني من اجتماع القسمين لأن هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بأنه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عيناً مع أنه ليس بعين ويكون المقصود إبطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعروف لأنه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لأن بعضهم ذهبوا إلى أنه عين فإنه عبارة عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة مقومة قائماً أمراً اعتباري غير موجود

سواء كانت إضافية أو حقيقية كما تنزه الأجناس لم الأنواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر لهذا موضع جدري بالتدبر (قوله أذ لا محيز للواجب) أي فلو لم يقيد بها لا تنقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعروف) أي فينتقض التعريف به بطرداً (قوله في دفع هذا النقض) أي الذي أورده الحياي بقوله ثم لا يخفى إلخ (قوله إبطال انحصار التقسيم) أي تقسيم العالم إلى العين والعرض (قوله وحينئذ) أي حين أذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مانع لا إبطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم لأن نقض التعريف منعا يبقى على حاله وورد عليه أنه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض اعتبر في كل قسم ضروري أن ما كان معتبراً في التقسيم معتبراً في الأقسام وهذا يكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه أذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لشيء واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة إلخ) أي فلا نقض بالجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لأنه غير موجود لعدم وجودية جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متحيز بذاته وأفاذا تحقق السكتنقري توجهاً آخر لقوله والمشهور حيث قال وإنما قال والمشهور

ليس بين اشارة الى ان الكلام هنا في اجزاء العالم وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالمرض وهو غير جائز لا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وأيضاً قال الشريف العلامة الحال هو تقدم الجوهر بالمرض الحال فيه المتأخر عنه أو تقوم به على ان يكون محمولا عليه بمواطاة وأما تقوم به على ان يكون عرضاً حالاً في جزء آخر جوهرى كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً انه تم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لا اعتبارها في التقسيم (قوله) وأجيب عن الاشكال المذكور الخ (تعقب هذا الجواب العلامة الكنترى بقوله) وأنت خير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضى كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والمرض مع انها من الافراد الشخصية للجسم نظماً اه فتأمل (قوله) ولا ينتقض الخ (جواب عما يقال اذا كان التحيز طارضاً للجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام المرض به اذ قيام المرض معرف يكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره ونحو السرير كذلك مع انه ليس من افراد قيام المرض وحاصل الجواب ان قيام المرض ليس معرفاً يكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل يكون تحيزه (٢٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه ونحو السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه (قوله)

فكيف يكون جزءاً للموجود وأجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في المروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام المرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله) ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ (اعلم انه قد اشهر فيما بينهم ان معنى وجود المرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواظف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر به بان يكون وجود المرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الجزء فان وجوده في نفسه أمر وجوده في الجزء أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند به ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المفارقة بحسب الثبات وأيضاً امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوت لغيره لانه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان الياض يمكن ثبوتها في نفسه مع انه لا يمكن ثبوتها للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحدد الامكانان اهي الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله)

وتخلل الفاء الخ (نقل عن المحشى الخيالى ان هذا انما يتم اذا كانت الفاء لتفريع والتعقيب اما اذا كانت للتفسير فلا اه وأيضاً لا يدل الا على تغاير المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله) وأيضاً امكان ثبوت الشيء الخ (تعقبه بعض المحشين بقوله) تفاسير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما

الثبوتان وهو اول المسألة اه (قوله) كالمشهور والمقصود اتحادهما الخ (فيه ان التعليل بامتناع الانتقال بأباه بمعنى ويمكن الجواب بان هذا الامتناع لا يقتضى الاتحاد الا يرى ان الصورة يتمتع بمقالها عن الميولي مع ان التباين هناك محقق قطعاً وان كانت الميولي لا تقوم بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون معنى الامتناع أمراً آخر وراء الاتحاد المذكور فتدبر (قوله) فتأمل (نقل عن المحشى وجهه انه لا قاعدة حينئذ لتفسير الشارح اه وذلك لان العبارة المشهورة كانت جملة فاعلم انه لا قاعدة في ذلك التفسير اذا كان بجملاً أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الجزء الخ لا يمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجهين أحدهما انها بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به وتأنبها انها بمعنى انه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان معنى المرض انما هو تعيين محل فلامحال دخل في تشخيص الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه وجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالظن الى ما بهت فسلم لكن ذلك لا يقتضى التباين الخارجى والتعقيب بالفاء لا يدل الا على المفارقة بحسب المفهوم ففسر وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه وجوداً شخصياً في الموضوع فممنوع اه أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكيمة التي صعبت على انكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين في احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة النافذة والنظر الادق من نظر الروام والجاهل (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السالكوني في نكتة تغيير الحشى للطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح وقال المحقق الكنتري ليس الوجه هو ذلك بل ان المعزلة لما فسرنا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم أنه تعريف الجسم بعوارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها أموراً عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للتقسمة اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي ذكره فهذا هو نكتة التعبير بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الحيائي من المعزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منها مركب من خطين وحاصلة ان الجسم (٢٠١) يحصل بوضع أربعة أجزاء

فوق أربعة أخرى ولما شبه العلاف من المعزلة الى ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي التركيب من السطحين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق أنه يكفي في التقاطع أربعة أجزاء على ما ذكره المحشي ولهذا صار قول من يقول بكفاية الأربعة حقاً بالنسبة الى القولين الآخرين (قوله وبما ذكرنا ظهور ذلك اختلال في عبارة المحشي) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء أعني بوجوب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان وترقع الثالث على متخاها فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهري فالاستداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتجنب تقاطع الابعاد الخ) أي ليجنّب وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستدير وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجانب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجانب الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلاً جزأ أ ب فيحصل الطول وقام بجانب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالوجه فوقه رابع أي فوق أحدهما رابع كما في المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لأحدهما بحذف الموصول أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لمقدم تعينه في حكم التكرار فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الحلبي في حاشية المطول ان جملة كثرت أباديه في قولنا فلان كثرت أباديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم التكرار ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف هنا فلا يرد

(٢٢١ — حواشي المقائد أول) الكنتري لا وجه لنسبة هذا الاختلال الى عبارة المحشي دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بجانب أحدهما ثالث فوقه رابع وللتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوقه رابع إشارة الى أنه مصروف عن ظاهره فلنا ان توجه عبارة المحشي بذلك اذ القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لأحدهما لان حذف الموصول أو غل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالإجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الابعاد الثلاثة بل أعني يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله في قولنا فلان كثرت أباديه) في المطول ومنه أي من التشبيه الجمل ما ذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثرت أباديه لدى ووصل مواجه الى طلبت منه أو لم أطلب كالتبث اهـ وكذا أباديه فعل

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأباديه قاعلاً له والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب تأنيث كبيرتي أنه صرح في حواشي المطول بأن كثر أياديه خبر لفلان وكالفيت خبر نان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا إلى الجليلي لكنه غير معتمد عند الجليلي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطأ) وذلك لأنه لما صار أحد الجواهر أعني الجواهر المشترك بين الأبعاد الثلاثة ملحقاً بالأبعاد لم يبق شيء من تلك الأبعاد إلا جوهراً واحداً وهو ليس بخط مع أنهم قالوا إن الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني أن الفرض من هذه القضية الزائدة أمور ثلاثة أحدها أن كون النزاع مآله إلى تسدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانياً في المناقاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فإن صدر كلام الشارح يفيد أن النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيه وثالثها دفع المناقاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره إذ أول (٢٠٣) كلامه يفيد أن النزاع معنوي وآخر كلامه يفيد أنه لفظي حيث قال بل هو

نزع الخ (قوله بحسب
العرف والعادة) أي
بحسب العرف العام فاندفع
توهم المناقاة بين نفي كون
النزاع المذكور اصطلاحياً
وبين إثبات كونه بحسب
العرف وهذا وقد ظهر
مما ذكر أن النزاع اللفظي
يطلق على ثلاثة معان أحدها
المعنى المشهور الذي هو
مقابل النزاع المعنوي وثانيها
النزاع الراجع إلى
الاصطلاح وثالثها النزاع
في أنه لا معنى هو بحسب
العرف والعادة وهذا الأخير
بجوامع النزاع للمعنوي
لذا قال بعض الفضلاء وهذا

ما قيل أنه إذا كان أحد الجواهر ملحقاً لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أقاده بعض الأفاضل (قوله وإن كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً إلى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ أن لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك أنه نزاع لفظي يعني أنه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً إلى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعاً للمركب من جزأين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية إذ لا مشاحة في الاصطلاح وإن كان نزاعاً لفظياً بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الرجوع إلى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبتته بمعنى أنه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف والعادة فلا مناقاة بين كلاميهما (قوله أي مطابقاً للواقع الخ) إذ معنى الأقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كلياً ومعنى الأقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة إيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه أو لانه لا يقدر على إحاطة مالا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكميات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع أقسام الوهمي أنه لصفه لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الأقسام العقلي فهو أنه أمر غير متقسم في نفس الأمر فتصوره بوجه الأقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الأمر كما إذا تصور اللسان بوجه الحمارية فإنه وإن كان ممكناً

نزاع معنوي فالظاهر أن نسبة هذا النزاع لفظياً لما ثبت للنزاع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتيب
الثالثة عليه أنه ملخصاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب التعقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كلمة متعلقة وحاصله أن الأقسام الحاصلة من فرض العقل شيئاً غير شيء كميات كما لوحكم بأن الامتداد القلاني يقبل القسمة بالمناصفة مثلاً وكذا كل قسم منه فإن النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الأقسام الوهمي فإن الأقسام فيه أجزاء معينة لا قبل الاشتراك فالقروض المذكورة فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وإنما كان كذلك لأنه إنما يأخذ من الحواس ولذا كان أدراكه متناهياً على ما يأتي (قوله ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد قسمه أي يقف عن القسمة أما لصفه الشيء المراد قسمه أو لانه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فلكونه جوهراً مجرداً مذكراً للكميات والكميات بطوريه فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الإحاطة بما لا يتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الأقسام الوهمي والفرضي كما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح

التنازل عنه (قوله فانه غير متمتع في شيء من الاشياء) ألا يرى انه لو (٢٠٣) قيل ان كان زيد غير مائع من وقوع

اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والمستحبات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أي مطابقاً لواقع والا فلعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم اقسامه فرضاً عدم القسمة الغرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متمتع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه السكينة في حيز المتع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه متمتع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض المتمتع في الجزئي الحقيقي يعني التجويز العقلي لا يعني التقدير المتعبر في تعريفه المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير متمتع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى قيده بالمطابقة فان تجويز اقسامه متمتع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما متمتعين ولعل المحشي تركه لان الاول أسبق الى الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أي وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوده وهذا يتنافى غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والاحتمالية الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوده لان الدليل المذكور على ما ينبغي أنما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لما فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بينه الاعتراض الاول مع الجوابين الذين ذكرهما الشارح فيما سياتي في قوله وهذا البحث الخ فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغري الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بآنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجرداً والجواب اثبات المقدمة المنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بآنا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يتنافى غرض المصنف فهنا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال لم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمراً لا يدل الدليل على حدوده ولا خفاء في أنه يتنافى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك متمتع لان خلاصة الدليل على ما سيجي ان كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث اولاً شك أن وجود الجزء بدون السكون في الحيز محال فيكون حادثاً البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوده (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المتع الخ بان مثل هذا المتع وارد على قوله واما مركب من جزأين

السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتمالها يتنافى غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهرهم لا حاجة الى قول المحشي وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بينه الدفع الثاني للاعتراض الاول

الشركة فيه فهو كل
سكن كلاً ما صحيحاً حتى
اعتراضوا به على تعريف
الجزئي ثم دفعوه بما
قرر الجواب به هنا (قوله
ولعل المحشي تركه الخ)
جواب عما قال لم لم يحمل
المحشي الفرض المذكور
على التجويز العقلي ويستغنى
عن التفصيل قال بعض
أفاضل المحققين ولو قال
الشارح ولا عقلاً بدل قوله
ولا فرضاً لكان أمس
بمقصوده وألصق بالتقابل
وهو نظر صائب (قوله
بالمجردات) صلة منع ثم
لا يخفى ان العين على ما فسره
المصنف هو القائم بذاته
ومعنى قيام العين بذاته
عدم تبعية تجزئه لتجزئ غيره
فكون المجردات خارجة
عن أصل المقسم بلا تأويل
فتح الحصر بها من ضيق
المطالع وقد يجاب بان
للمائع ان يقول لا أسلم
انه لا معنى للقيام الا ذاك
وان تفسيره للقيام بميزة
اذعاء الحصر فلذلك انما مائع
للحصر تقدير (قوله
متأخر عنه بمرتبة) اذ قد
عرفت ان حاصل هذا

(قوله وهو انما يعلم من اجزائه الخ) فان النبي ما لم يثبت وجوده بدم ولا يمكن طلب موجد له (قوله لا ينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين اجاب بأنه ليس المقصود هنا الاستدلال لا اشارة اليه الخارج من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فتأمل (قوله حيث قال لانسم الحديقة الا يرى ان وجود الخط المستدير بالثقة لا ينافي الكرة الحديقة وقوله

لا فائدة الخ) كيف لا يكون
ذا فائدة وإنما هو اللازم
من الملزوم الذي ذكره
لأن الموجود عند التماس
بالحريين إنما هو الخط
المتنقسم بالفعل (قوله
محمولا على غفلة الشارح)
قال العلامة الكنتري الشارح
لم يفصل عنه وإنما نصب
قوله لم تماشه إلا بحجزه
غير متنقسم دليلا عليه
التفصيل به هو الحق وهو
المراد قطعا إذ لا يخفى على
من تتبع الكذب الكلامية
أن مرادهم بالسطح
المقروض هنا هو السطح
المستوي كما صرح به في
المواقف لأن إثبات الجزء
حيثما أظهر بل لا يتم هذا
الدليل إلا به كما لا يخفى
على المتصف والي كونه
هذا الفيد مرادها هنا أشار
حينئذ الشارح بقوله لم تماشه

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجردين فلا يكون جسمًا فلم يلتفت إلى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لا نقول الفرض يان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الأول. يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الأجزاء مطلقاً بل الأجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو تأييد من أجزائه المعلومة الوجود نعمد يان حدوث المحتمل أعني الجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من الجردات وان كان محتملاً الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأوردته بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف الجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح بل هو يان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بمجزيين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماس من الكرة يكون منطبقاً على السطح فيكون مستقيماً لاستقامته وان كان وجوده مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسب لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية وان كان متاهياً في المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض قدر محدود فما قبل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشي وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحاشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تفيد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بياناً للواقع وأيضاً أمّا يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً محمولاً على غفلة الشارح على ما قاله بعض الأفاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسيّاً مطلقاً سواء كان مستوياً أو غير

الاجزاء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المفروض ههنا مستويا لم يصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارة الخ) مستويا
فيه بحث اما أولا فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضي بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعيا مع ان قوله لمعناه الاجزاء غير
منقسم يابى عنه قطعيا لان الكرة المفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي تكون المعاسة حيثئذ بجزئين أو أكثر فلا يصح
الحصر المذكور من الشارح واما ثانيا فلان لا سلم اذ وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوي يتنافى للكرة
الحقيقية لان ذلك امر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوي وبما
يجزئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل أو لم نوضع أصلا وحصل فيها الخط بالفعل مستقيما أو غير مستقيم فهذا هو الثاني للكرة الحقيقية

(قوله وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه للآثار ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي هنا وبمعنى المجموعي ثمة والمد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنتري حيث جعل المضارع متبياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهناك كلامه بنصه والظاهر ان قوله بمد بصيغة المضارع المجهول من المد بمعنى التعداد ومعنى هذه العشرة منها ان تلك المرتبة إن كانت مرتبة الآحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة (٢٠٥) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئوية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى الكل الافرادي أهـ ثم اعترض على قول محشينا أعني السالكون ولا يخفى انه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعد الفاضل السالكون لكنه ليس بتكلف إمد عن الفهم

مستو محاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المعاسة الابجزة غير منقسم لانها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إمامستقيم ان وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل يناقض الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا تدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي بعد أي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فقط بعد بصيغة المضارع المجهول من المد بمعنى الاسقاط وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد أيضاً مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف إمد عن الفهم مع ان العبارة الثلاثية بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ كما يمد بلفظ الطرف المقابل للقبل فالمدنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهي وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منها غير متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناه أو بمعنى التعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

أهـ وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب أهـ ثم اختار هو ان المضارع بصيغة المعلوم من المد بمعنى الاتناء قال بل الاظهر عندي ان قوله يمد على صيغة المضارع المعلوم من المد بمعنى الاتناء ولا يخفى ان بعض المدد يعني البعض الآخر باحفاظ أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الآحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تعني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فعني قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تعني العشرة الكاتبة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المنقبة للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المنقبة للعشرة أهـ (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالغة والكثرة في شيء منها فيصح أن يكون كل من الحركة والحيل غير متناهين
الاجزاء مع كون اجزاء الحيل أكثر فتدبر (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تجرير الجواب على ما أقاد العلامة
الكنفري أن يقال معنى الافتراق يمكن لا إلى نهاية أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصور قوته آخر بل للعقل أن يفرض فيه الافتراقات إلى
غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان أمكن هناك للعقل أن يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج
وان كان الموجود منها في الخارج متناهياً حيث نقول لا نسلم أن كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى
إذ القدرة إنما تتعلق بما يوجد (قوله في الخارج) أي بما يصح أن يوجد في الخارج على ما عرفت به التصريح

حد كما لا نقف الأعداد والمعلومات والمقدورات إليه (قوله حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الخ)
يعني أن كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى
فله تعالى أن يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ إذ
لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لازم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً فيكون موجوداً
دائلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة
أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجهه ثبت من الوجوه المدعى
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيأتي بقوله
والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء لأنه إذا كان الافتراق ممكناً إلى غير النهاية يكون جميع تلك
الافتراقات مقدوراً لله تعالى فله أن يوجد كلها ثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم أن
الافتراق ممكن إلى غير النهاية أنه يمكن خروج الأقسام الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بأن
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل برهان التطبيق بل المراد أنه من شأنه
وقوته أن يقبل الأقسام دائماً ولا ينتهي إلى حد لا يمكن به فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع
الأقسام الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من إمكان افتراقه مرة
أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى أن يقال بطلان خروج الأقسام الغير المتناهية بالفعل
بامتناع اشمال الجسم المتناهي المقدار على الأمور الغير المتناهية في الخارج لا برهان التطبيق لأن
الفلاسفة اشترطوا في جريانه الانجماع والترتيب حتى جوزا وجود الحركات الغير المتناهية على
التعاقب والنفوس الملائقة عن الابدان لعدم الترتيب فافان كان كل واحد من الأقسام الغير المتناهية
المتحققة في الجسم بالقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة إلى
الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأسهم وحيث يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم
الزامياً (قوله أن قلت النقطة الخ) حاصلها أنهم صرحوا بأن النقطة نهاية طارئة للخط أولاً وبالذات
فلا يوجد بدونه إذا اعراض الأولية لشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به اليأس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهمة الخ) يعني أن قولهم النقطة

ورفع الأناني من العقل
عليه فكيف تكون تلك
الافتراقات الغير المتناهية
مقدوراً لله حتى ثبت
المطلوب فعلى هذا لا يكون
كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزأ إذ كل مفترق
قابل حيث لا تقاسمات
غير متناهية ولا يلزم هناك
خلاف المفروض وكيف
يمكن لهم أن يقولوا أن تلك
الافتراقات الغير المتناهية
حيث توجد في الخارج
إذ لو وجد هناك ترتيب
بينها وهو الظاهر ولو بالنظر
إلى علم الله الشامل يجري
فيه برهان التطبيق ولو
لم يكن هناك ترتيب يلزم
شمال الجسم المتناهي
المقدار على أجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل
وبطلانه بين وإن لم يجز فيه

برهان التطبيق فالجواب أن التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم
أه (قوله وحيث يكون كل مفترق الخ) أي حين إذ خرج مجموع الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل يكون كل مفترق جزءاً
لا يتجزأ لأن وجود المجموع لم يدع جواز أقسام آخر وإذا قد امتنع الأقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وأما كان الدليل
الزامياً لأن وجود الأمور الغير المتناهية ممنوع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتيب (قوله فيكون حابه الخامس جزءاً
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لا ما نقول حلافة الموجود
تمام وجود لا تكون إلا بالموجود فافان لم تكن الملائقة هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد أن تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلا عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لانه لا نقطة فيها بالفعل) أي قيل التماس (قوله والخروط شكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة و سطح ضوئى وقال الشارح الجواب في شرحه وهو أي السطح الضوئى سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اهـ (قوله فان كان الخ) لا يخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعروفة بأنها سطح مستوي والسطح المستوي يقابل السطح المستدير فالأولى ان يقول فان كان يحيط أحدها ونحو الآخر مستدير أتم لا يخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي يحاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها يحاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح تردد ما يحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين ما يحيط به أكثر أعني المضلع هذا (قوله ضوئياً) أي على هيئة شجرة الضوئى وقيل (٢٠٧) على هيئة شجرة والضوئى جاء على هيئة الشجر والشمع وبعد

نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح للتبدأ من القاعدة المنتهى الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد أنه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد جركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى أن ينتهي الى نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين يسمى ضوئياً ومستدير والا فسطحاً (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الأجزاء الأصلية المتفرقة أو باعادتها بعد الغدم أعني يكون في دار الآخرة فبقائه استمرار الأولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بفرقة أجزائه لاستتاع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والتوعية بدور الأخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل باستفناء الصورة والأعراض الشخصية ومن البين أن المعدوم لا يبادلان هذا البيان إنما يتم على تقدير تمامية امتناع إعادة المعدوم ودونه خسران القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة الكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملافة بالطرف غاية مافي الباب أنهم لا يحملون الطرف جزاء من ذى الطرف لدليل يدل عليه وهنا اباحت الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكيمة وقد ضربوا بأن مهملاها كليات وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطى نقطة بلا خط بعد تسليمة غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك بحقيقة على ما زعموا وليس الأمر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسيا الشيخ في الشفاء ان المنحقق في الخارج ليس الا الجسم وهو أمر واحد اذا لو حفظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذلك حال الخط والنقطة فوجود هذه الأمور تخفى فكيف تكون المسألة المذكورة المحققة بالأمر التخيلي لا بالأمر المحقق الثالث ان الملافة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة العرضية فلي قدر كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان طول النقطة في محلها جوارى لاسرياني فلا يلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة قائم لا تماسها على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الأخرى ليست متالبة للأولى وكذا الحال في كل نقطة يقع بها التماس فلا يكون يحيط الكرة ولا السطح المستوي مركزاً من نقط متتالية وهذا يقتضي ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركيب

من انتفاء الجوهرية المتتالية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن ان يتكلف الخ) استترك بعض المحققين هذا التوجيه واستصغفه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على ان ابتداء دوام الحركة السماوية وإزاء الفلك للخرق والانتظام على الاصول الهندسية ليس يبيد ويؤبد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد بحجة عنها لهم يدعون كرية الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والانتظام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة ويحيلون اثبات ذلك على علم لهم يسمى الهندسة ويستنبون في أكثر أداتها بالاصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك ولا ينيل الى اثبات تلك القواعد الا بعد اني الجزء الذي لا يتجزأ واثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان كل خط يمكن تصفيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا اما تفصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادرهم التي عليها مبني الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أي نقطة وبأي بعد شئنا دائرة ومبناها على اني الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتداء دوام الحركة (٢٠٨) السماوية على الاصول الهندسية وهو ان يقال ان قوله المبني عليهم اضافة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من اصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهبولى (قوله بقرينة انه قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا التبريد في تعريف الاعيان فنذكر ما قاله المولى خالد ولو قيل ان كلمة ما في التعريف عبارة عن العالم بقرينة ان العرف جمل

أصول الهندسة التي يبنى عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتدواله في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن أن يتكلف بأن قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعدد صفة لقوله اثبات الهبولى يعني مثل اثبات الهبولى والصورة التي يؤدي الى القدم ويبنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلاً للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلاً واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وتبين لا لما خرجها بكلمة ما الخ) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ومحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون للصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن ولواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لتغيرها بل لما ليست عنها ولا غيرها والحال نفذ الواجب لثلاثة ولا يلحق انه تسمر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعني قبل ان قوله ومحدث الخ ليس من

قسماً من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ومحدث تمام الخ لكان أظهر ولم من الايراد الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم التزموا ذلك) أي كون الصفات واجبة لللا يلزم جواز خلق الباري عنها ولا يلزم الحالك أعني تمديد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يلحق انه الخ) أي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لذاتها ولانها بل الخ مجرد توفيق عن الايراد المثار والا فلا شك في امكان ما ليس واجباً لذاته فالاولى ما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كذاها ليست بعرض ولا جوهر فكيف من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع التقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شيء منها وإما التزام الشق الثاني من التبريد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنتري لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير متصل عنه فعلى هذا تكون صفات الباري تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب وإما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعمه الجيب لا يقال اذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم ان تكون الصفات محدثة لا نأقول المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الثاني على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصقلت الله تعالى كما انها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وان كانت خارجة عن

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض السمكات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث اعم من الذاتي والزمانى وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورهما من الواجب تعالى بالإيجاب لا بالاحتياط وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ (قوله غير شامل لجميع افراد) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (قوله اعم من القيام بالغير) لشموله القيام بالغير والقيام بما ليس بعين ولا غير (قوله فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمتنوع فالعني (٢٠٩) انه لا يصح اخراج الصفات

القيام بالغير عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص السمات بالمتنوع لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (قوله ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (قوله لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تعبه العلامة الكنتري فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا محبة اطلاق الشيء الثاني عليه

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع افراد لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التجيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التجيز بنفسه فاما ان لا يكون متجيزاً كالصفات أو متجيزاً بالذاتية كالأعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح للواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب وهذا لما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لقيامه بخلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تدرج فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الأفاضل المذكور في شرح التجريد ان الأعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافاً للفلاسفة وما ذكره الشارع هنا من أن ما عدا الاكوان من الأعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجز عاده تعالى مخلقه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارع في الوقوع (قوله ولك ان تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الأعراض بأن العرض لا يبق زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن الشارع هنا لانه ملك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فلانها من الأعراض وهي غير باقية (قوله اذ القصد الى إيجاد الموجود بمجال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثاً اذ لو كان قدماً لكان القصد الى

(٢٧ — حواشي المقائد أول) واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فانزعم هذا الجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افراد المشهورة فنقول فليكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (قوله وفيه ان هذا التعريف الخ) أحاب عنه العلامة الكنتري حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشيء لان هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارع فبهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه الحنفي أولاً ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارع القول الاول من القولين فتبصر بالمعنيين اهـ أقول والاقوي عندي هو ما أفاده السالكون في التدبر والأصحاب هم الاشاعرة

(قوله وبالجملة ان القصد
الح) اعلم ان أصل هذا
الاعتراض للامدى وهو
مبنى على ما جوزه من
استناد القديم الى المختار
حيث قال ويجوز سبق
الايجاد قصداً على وجود
المطلوب كسبق الایجاد ایجاباً
فكما ان ذلك أي سبق
الایجاد ایجاباً سبق بالذات
لا بالزمان فيجوز منه
هنا لا فرق بينهما فيأبى
الى السبق وانقضاء القدم
وجئنا جاز ان يكون
العالم واجباً في الازل بالواجب
لذاته مع كونه مختاراً
فيكونان معاً في الوجود
وان تفاوتاً في التقدم
والتاخر بحسب الذات كما
ان حركة اليد سابقة على
حركة الخاتم وان كانت
مهما في الزمان

ایجاد حال وجوده والقصد الى ایجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون
القصد مقارناً لعدم الازر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الح) خاصه ان اثر المختار
أما يلزم ان يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الازر
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الایجاد
عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة
الزمانية كما يجوز مقارنة الایجاد له بحسب الزمان وجئنا لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه
بالزمان ولا القصد الى ایجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الایجاد كما لا يلزم شئ
من ذلك من تقدم الایجاد عليه وأما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزماً للمقصود وهو قصد
الواجب تعالى ونقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد من فاته متقدم على الایجاد
والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات
وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره
واذا لم يكن كافياً فتقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستمر الوجود)
لا يطرأ عليه عدمه وأما نسر القديم به لان القدم يعني عدم المسبوقية بعدم ليس مقصوداً بالآليات
لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي بعدمه فالحاصل ان ما يطرأ عليه عدمه لا يكون قديماً
لانه لو كان قديماً لما ان يكون واجباً لذاته وجئنا بمتنع عدمه أو مستنداً الى الواجب اذانه بطريق
الایجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه عدمه والا لزم تخلف المعلوم عن العلة التامة
(قوله ان قلت يجوز ان يستد الح) يعني ان طريان عدمه على القديم إنما يستلزم تخلف المعلوم
عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن
لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها
شرطاً لوجود ذلك المستند ومعداً لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في
جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبقية عدمه عليه ضرورة تحققه في الازمنة
الماضية الغير المتناهية لتحقق علة التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون
مستمراً لحواز ان يطرأ عليه عدمه بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب
شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلوم عن علة التامة بل عن الناقصة وهو جائز
فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثلاً بأن يكون سكون زيد صادراً عن
الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في
جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان
الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بعدمه لتحقيقه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة
تحقق علة أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون
مستمراً لطريان عدمه عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات
التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حذر هذا
الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي بالعدم ولذا فسر المحقق بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترف به (قوله قلت يطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يطله برهان التطبيق على ما سيجي ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منسوبة الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بنوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته التامة ثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله لم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بنوسط أمر عديم ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيها لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون اتفاقه بسبب انتفاء شرطه لا لاتفائه عنه حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لا يخلو إما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأياً ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الال والاثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل برهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعداد غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث المحقق على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشرود العدمية اعداءم للاضافات الاعتبارية فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قبل الخ) يعني لو قبل بدل قوله فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فكون لم يردسؤال أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي يقوله فان قبل الخ لانه حينئذ يكون داخلاً في السكون لان معنى قوله والا أي وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقاً أصلاً يكون آخر كما أنه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار اليبث في السكون وهو خلاف العرف والله فلذا أخرجه الشارح فهما (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شلوطة في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك أدفع ما قيل ان المقصود من قول الفارح وهذا معنى

(قوله بمعنى أن يكون
الساكن الخ) أي لا بالمعنى
التبادر من كون حقيقتيها
واحدة لا تتميزان الا
بالامور الاعيادية من
السكون مسبوقاً يكون آخر
في ذلك الحيز أو حيز آخر
لانه أمر واقعي لا ينكره
احد كافي المواقف والمقاصد
وتهذيب الشارح وشرورها
ولانه مبني على ما هو
التحقيق من كون كل من
الحركة والسكون عبارة عن
كون واحد فان سبق
يكون آخر في حيزه فكون
أو في حيز آخر فحركة
والكلام هنا في كون كل
منهما مجموع كونين بناء
على الظاهر المعترض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد حاذ كره فلا
 رد ما أورده الخشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود الخشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على
 خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح قلنا حملهما عليه لا أنه يرد
 على تقدير حملهما على ذلك واندفع أيضاً ما قيل ان اشتراك التعريفين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما
 بالذات عن الآخر وان أراد بالامتيار الذاتي الامتيار بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في
 الحركة والسكون ولا يصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب
 الحقيقة بل اتما لا يمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج متمتماً عن
 الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشيء في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لا يقول
 به احد (قوله والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقاً
 بكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهراً عند تجديد الاكوان
 بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون
 الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان فببطلان اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون
 أولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تنامي الآتات ولانه يلزم انه اذا حدث
 في مكان واستقر فيه آتئين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكوناً
 لعدم كونه كونا ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آتئين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث
 حركة لكونه كونا أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما برد على هذا التعريف على تقدير
 بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقائها يلزم أن لا يكون الحركة
 والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الشكل
 وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه الخ) يعني ان ثابت قبل ان القدم
 ينافي طريقان القدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل
 حينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه
 (قوله قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريقان القدم عليه لكنه يستلزم
 سبق القدم عليه لان القدم ينافي طريقان القدم مطلقاً أي بالفعل وبلا مكان لان القدم ان كان واجباً
 لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الإيجاب بواسطة أو بلا واسطة
 فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف الملول عن علته الثابتة لجواز زوال
 السكون بكون منافياً لقدمه فيكون مسبوقاً بعدمه فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال
 سبق القدم ثبت المقصود أعني انبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريقان القدم ولا يخفى عليك
 أن هذا إنما يتم فيها بكون منافاة القدم لعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا
 يمكن زواله أصلاً أما اذا كان المتناقاة بالتبعية كما في القديم المستند الى اللوجب القديم فلا اذ يجوز أن
 يكون عدمه محتتماً بالتبعية وممكناً بحسب الذاتات ثم لو ثبت ان ثابت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات
 ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين ثم لكنه لم يثبت (قوله
 والاستدلال بأن المجرد الخ) فقرر به أن وجود المجرد محتتم اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد

(قوله بمعنى باقي الاعراض الخ) أي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان (٢١٣) استعمال السائر بمعنى الجميع شديراً

(قوله فلا مصادرة) أي لتقارب الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ما سبذ كره بقوله وعندى أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكب الخ فإنه ينبغي على التقدير الاعتباري بينهما ولا ينبغي أنه لا حاجة إلى أثبت حدوث الاعراض المملوثة بالحدث بالمشاهدة بوجه آخر فضلاً عن نجس الاعتبارات الراهية وعندى أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكبه إذا المراد بالاعراض الاعراض السابقة في الشرح قريباً على طريقة المهد الخارجي لاجتماع الاعراض إذا المقرر في الأصول أن الجمع المحل باللام إنما يراد به الاستفراق إذا لم تكن قبضة المهد وقد اعترض السالكوني بذلك في كتبه فتأمل (قوله فاللازم أن يكون حدوث الخ يظن فيه بعض المحققين بأنه بعيد عن مراد المحققين من التوجيه المذكور إذ مقتضاه أنه ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً لما كان دليلاً على حدوث الأعيان

لكن التالي باطل. فالقدم مثله أما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فإنه لو شاركه لا متاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للإمكان وهو محال ونقرر الجواب أنا لا نسلم أن هذه المشاركة تستلزم التركيب لأنه مشاركة في العوارض السلبية إذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فإنه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم أنه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن ما به الاعتبار أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون تبين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب إليه المتكلمون من أن تبين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ما يقال مالا دليل الخ) نقرر أن المجردات لا دليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها أما الصغرى فبإبطال الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلأنه لو لم يجب نفيه لجواز أن يكون محضرتنا جبال شاهقة لانراها وأنه منسطة ونقرر الجواب أنا لا نسلم الكبرى فإن الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققاً مع عدم الدليل عليه كالمصالح مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله أن أريد قوله لا دليل على وجود المجردات أنه لا دليل في نفس الأمر منتفاء لأن عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الأمر وإن أريد أنه لا دليل عندنا فنسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الأمر فلا يكون المجردات مالا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الخيال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الخيال الشاهقة فأجاب عنه بأنه معلوم بالمشاهدة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان لعلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل إذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لأن حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الأعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله لحدوث الخ) أي إذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدثت البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالافلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى أنه لا حاجة إلى تقدير المضاف لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الأعيان وحدثها دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحدث (قوله يرد عليه أن المطلق الخ) حاصله أن حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوث المطلق إذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة أنه لا وجود

ومن المعلوم أنه لا يكون دليلاً إلا بعد كونه معلوماً فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الأعيان إذ يلزم منه تحصيل الحاصل لأنه يلزم منه المصادرة وأثبت الشيء بنفسه قائماً.

للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحبيبة أي من حيث تحققة في ضمنه
حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
أن يأخذ بهذا الاعتبار حكماً أيضاً أعني عدم البداية وجبئذا لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في انصاف الخ)
جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالمقابلين أعني البداية واللا بداية
وهو باطل وحاصل الدفع ان انصاف المطلق بالمقابلين جائز بحسب اختلاف الحبيبات والاعتبارات
فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحبيبات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله
وأيضاً لو صح الخ) نقض اجابى وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان
بالنهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع انهم
لا يقولون به وبما حررونا ظهر أن ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق
لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تنهيه ان لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده
مثلاً بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشي لان هذا الفرق
لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب ان يجاب الخ) أي ان يجاب عن
السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الأمور
الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيجي ان شاء الله تعالى
واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعاً (قوله خصه
بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الجوز
والافاضة الجوز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المسكان فانه ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت
الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله ان لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
وأما يلزم ذلك لو كان متباركاً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه
الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفه فان كلاهما جائز الوجود ضرورة
احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونها
سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولانه لا مفارقة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا يضربنا
الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون متباركاً للواجب لا يضربنا لان فيه تسليم المدعي أعني اثبات
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه أو الى صفته أو الى مجموعهما
ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون اذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ)
أي المقصود بالتفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمقار للواجب ولا شك في صحة
الملازمة حينئذ فقولنا هذا لا يضربنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة
المنوعة فهذا من نعمة الجواب فن قال انه جواب ثان لم يأت بشي لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لان هذا الفرق
لا يفيد في دفع النقض الخ)
لان مدار هذا النقض
على أمرين أحدهما أخذ
المطلق حكم الجزئيات
وثانيهما كون كل جزئي
منها له حكم وكون الجميع
له حكم آخر والأمران
موجودان في نعيم الجنان
وجودهما في حركات
الافلاك الا أن الحكم في
نعيم الجنان عدم النهاية
وفي حركات الافلاك
عدم البداية وكون
الموجود من مراتب النعيم
متناهياً لا يحدى شيئاً اذ
لم يشترط أحد كون
المفيس مثل المفيس عليه
من جميع الوجوه وأما
الشرط بل الركن وجود
العلة المشتركة التي عليها
مدار القياس

وأجاب بعض الأفاضل بأن لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما أن كل ممكن محدث غديم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة التهمة لأنها إذا لم تكن ممكنة فلا تخلو إما أن تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لآلتها ولا لغيرها على ما سيجي من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وجبئذ يرد أن لا نسلم أنه إذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الاتجاه إلى ما ذكره المحشي على أن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً وكافة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله إذا لو كان جائز الوجود أنه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم إذا كل ذات جائز الوجود يصدق عليه أنها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لأنه حينئذ يرد المنع المذكور بأن لا نسلم أنه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على أنه يوم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني أن أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوده متنا الصغرى القائمة بأنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وأن أريد به مطلق العالم متنا الكبرى المدلول عليها بالقاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أي إذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له إذ المفروض محدثته لما ثبت حدوده لا لجيمه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث فيجوز أن يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وأشار المحشي إلى المنع الأول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوده وإلى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والتعصر على أنه منع للشرطية الأولى أو الثانية نقصير فلا تسكن من القاصرين والجواب بأن هذا القليل مبني على نفي المجردات ليس بنام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لأنه إذا كان جائز الوجود يجب انتهاءه إلى الواجب لامكانه ثبت الواجب لأن مقصود المحشي أن الاستدلال بطريق الحدوث غير تام إذا لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوده حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوده لازم أما وجوده فلا نعمة الوجود لا يكون مدوماً بالاتفاق وأما حدوده فلا ن كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى أن هذا إنما يتم إذا ثبت أن كل ممكن حادث ودونه خرب القناد (قوله وجل المحدث الخ) يعني أن الجواب عن المنع المذكور باختصار الشق الثاني وحل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليسير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من الصدوم إلى الوجود بذاته ولا يحتاج إلى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود إذا لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات شيء منه لاحتياجه إلى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لأن قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو أنه لا بد من استناد المحدثات إلى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)
لأن المقصود إثبات كون
المحدث للعالم واجباً ونفي
كونه جائزاً لاحتياج
الجائز إلى الواجب على
كل حال (قوله يجوز
أن لا يكون منه الخ) بأن
يكون من المجردات كما
يقول به الحكماء

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدءاً له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برهتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جهة العالم ولو كان من جهة العالم لصح دليل على وجود مبدء له ولو صح دليل على وجود مبدء له لم يكن مبدءاً له اذ الشيء لا يدل على نفسه فتنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف وبؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجواز والمبدئية متناقضان فثبت ثبت أخذها اتني الاخر وبالمعنى

كان بالذات أو بالتبعية لانه الضروري وإما انه لا بد من استنادها الى محدث مستثنى عن التفسير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكني ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جهة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائداً الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهياً اذ يصير المعنى ان الموجود المستثنى عن التبعية هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجليبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محمول الاستدلال انه لو لم يكن صالح العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجاً الى التبعية فيكون من جهة العالم الذي ثبت حدوده الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قديماً مما لا يساعد كلام الشارح وان جاز لمظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من عدم الى الوجود يعني انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالمحدث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالمحدث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بعدمه والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لا انه مما لا يساعد كلام الشارح (قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جهة العالم ولو كان من جهة العالم لصح دليل على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدءاً ومدلولاً للعالم اذ لا يكون حينئذ في حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جهة العالم فيلزم حين كونه مبدءاً ان لا يكون مبدءاً وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدءاً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدءاً وقد كان حين كونه مبدءاً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدءاً أن لا يكون مبدءاً وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدءاً ومدلولاً وللعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدءاً له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدءاً ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الأمرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدء العالم لو كان جائز الوجود لكان من جهة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدءاً له والا لمكان الشيء غلة لنفسه لكونه محدثاً ومحصل الثاني ان مبدء الممكنات لو كان جائزاً لكان من جهة الممكنات فلم يصلح مبدءاً لها (قوله ووجه

(قوله سواء أقيم على بطلانه أولا الخ) وما نحن فيه من قيل الشق (٢١٧) الثاني إذا الدليل المذكور لم يقيم

القرب ظاهر) إذ لا فرق بينهما إلا بحسب الحدود والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في
 موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم
 على بطلانه أولا وإذا كان معنى الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب
 بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار إلى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً إلى ابطاله إذ لا معنى له
 إلا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محمول قول الشارح وقد يتوهم أن هذا دليل الخ
 أنه قد يتوهم أن هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار إلى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
 وليس كذلك بل هذا الدليل من جهة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب إلى اقامته
 افتقار إلى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار إلى ابطال التسلسل فلا
 يرد عليه ما قيل أن الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو إشارة إلى أحد أدلة
 ابطال التسلسل إنما يجب أن هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات
 الواجب بهذا الدليل إلى ابطاله والمدعي هذا لأن هذا الدليل إذا كان إشارة إلى أحد أدلة اقامتها
 ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار إليه افتقاراً إلى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ)
 يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو إشارة إلى أحد أدلة ابطال التسلسل دون
 أن يقول بطلانه إشارة إلى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً إذ لو كان معناه اقامة
 الدليل على بطلان التسلسل لاتصح العبارة المذكورة إذ يصير المعنى بل هذا الدليل إشارة إلى أحد
 أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذا لأن هذا الدليل لم يقيم على بطلانه بل على اثبات
 الواجب لم يتم أم واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال إنما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة
 الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فإن عبارة صريحة في أنه إشارة إلى
 أحد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاماً على اثبات الواجب لا يتنافى كونه
 إشارة إلى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل إنما يتنافى كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به
 لأننا نقول ليس مراد الشارح من إيراد لفظ الإشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وأنه إشارة
 إليه إذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار إذ كون هذا الدليل
 إشارة وإيماء إلى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً نتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من
 أدلة ابطال التسلسل إلا أنه أورد لفظ الإشارة لأنه ليس صريحاً في ابطال التسلسل إذ لم يقل عليه
 بل على اثبات الواجب فيكون إشارة إليه ولا يخفى أنه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال
 على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق أن معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به
 الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في
 بعض النسخ إلى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل
 المرام (قوله يتم بمجرد خروج اللة الخ) يعني إذا ثبت أن الممكنات لا يجوز أن تكون عندها نفسها
 ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لأن الموجود الخارج عن الممكنات ليس
 إلا الواجب إذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاعها الخ) أي وأما انقطاع تلك

(٢٨ — حواشي التفائد أول) قوله من غير افتقار إلى ابطاله بما حمله من غير افتقار إلى اقامة دليل ينتج بطلانه كما

عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال أن هذا الدليل غير مقتصر إلى ابطال التسلسل أن ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اهـ (قوله ظهر ان في تقرير الحشى قصصنا الخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما (٢١٨) فوجهه له بما فيه غيبه فقوله الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كانت في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد الملتين المستقلين على معلول واحد والكل باطل تبين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فيقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير الحشى قصصنا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أى فظاهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل منتظر الى اثبات الواجب ضرورة كونه دليلا مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب منتظر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) أما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانها يذكر ان معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام أبحاث كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله فيقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنهاى المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) بمبنى ان العلل لا تكون الاجتماعية لان الكلام في العلل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول حينئذ يكون الدليل المذكور مختصاً بالامور الاجتماعية أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أى برهان التطبيق بم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات الاجتماعية في الوجود اما مرتبة طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات أو وضعاً كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس والمتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشتراطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تنهاى النفوس الناطقة الخ) أى برهان التطبيق يبطل عدم تنهاى النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالتوحد وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبداً حادثات بمحدوث الابدان التي هي شروط فضاءها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنهاى للابدان التي أفاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تنهاى ولا استحالة في عدم تنهايهما أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تمايز الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتعاقبة في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضي وأما قيد

منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فيقطع التسلسل والا أى وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولاً وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجا وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجاً فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعللة هنا العلة التامة واذا كان الواجب في أثناء السلسلة فالتمكن الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد الملتين المستقلين على معلول واحد اهـ (قوله لان الكلام في العلل الموحدة

وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بينها علة البقاء فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلاً بخلاف بالمفارقات العلل المعدة فلها يجب انتهاءها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكيم يقتضي أن مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركته علة معدة لوجود التركيب ابتداءً واما البقاء فاعلة فيه غير قسدير فانه دقيق

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتيب هنا حيث قاله هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بأن يقال على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجوده فضلاً عن الاجماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتيب (قوله لان القائل بحدوث النفس قبل (٢١٩) البدن بعض المليون الخ)

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متعاقبة عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تنافي الابدان (قوله لاتها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل بطلان التطبيق يبطل عدم تنافي النفوس الناطقة بالمفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لاتها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متعاقبة فلتفرض جملة مبتدئة مما حدثت في اليوم متباعدة الى غير النهاية وجملة مبتدئة مما حدثت في الاس كذا ثم يطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ثم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس بالمفارقة بأن هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتتحقق آحاد الابدان فيها فيثبت لا يحصل التطبيق في أفراد النفوس بالطباق أجزاء الزمان لجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق التناهي بالتناهي قل أو أكثر فيمكن في الطباق النفوس الطباق أجزاء الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متساوية بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متعاقبة لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تهايتها متعاقبة لتناهي الاجساد التي يشغلها الابدان ففي الطباق أجزاء الزمان يحصل التطبيق المتناهي من النفوس بالتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنسبة الى ما لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليون وهم لا يقولون بعدم تهايتها قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تهايتها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قررره المحشي لا يبطل عدم تهايتها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تهايتها والقائل بقدمها بالتوابع مع عدم تهايتها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو أرسطو ومن تبعه فبهم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تهايتها لم ينقل عن أحد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهباً مرجوحاً لا يما به (قوله أي في

قبلة الارواح للاجساد على قدم ايجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه صلى الله عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينونته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما في كلام كثير منهم مما يدل على عموم ارواح الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها فتاؤم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبون اليهم من أحواله وخصائصه كقول بعضهم (عمر بن القارص)

وأنى وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معني شاهد بأبوني

(الجملة) سواء كانت مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الأمر معاً وكان بينهما ترتيب فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بازاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد خلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر فينقطع باقتران الاعتبار وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير مرتبة إذ لا يلزم من كون الأول بازاء الأول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا إلا إذا لوحظ كل واحد من الأولي واعتبر بازاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع باقتران الاعتبار واستوضح ذلك بنوم التطبيق بين الجليلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإن في الأول إذا طبق أول أحدها بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو إما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من أحدها بازاء جزء آخر أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء أحدها بمقابلة أجزاء الأخرى على سبيل الأجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور المترتبة لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أولاً وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجعلاً حكماً اجابياً بأنه إما أن يقع بازاء كل جزء من أحدها جزء من الأخرى أو لا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التماهي (قوله نجري في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فإنها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد طرأ للافلاك مستمر من الأزل إلى الأبد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فإنه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً (قوله فإنه ينقطع باقتران التوهم الخ) يعني أن التطبيق لا يجري في الأمور الاعتبارية لأن في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الأمر ليحصل العقل منها جملتين وفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تنامي ما لا يتناهي في نفس الأمر أو تماوى ما كان ناقصاً فيه والأمور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لأن آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً إذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتماثل بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تنامي ما لا يتناهي في نفس الأمر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك أعما هو بحسب العقل دون الخارج فإن كفى في أعما الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الأمور الاعتبارية والموجودة لأن العقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع السك

(قوله فلا يجري فيها الخ)

تعني بعض فضلاء المحققين بما حاصله أن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وإن كانت أمراً واحداً عارضا للافلاك مستمراً من الأزل إلى الأبد وصفة شخصية موجودة في الخارج لا تعدد فيها أصلاً لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات اتقالية رضية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فإما جبنان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند إلى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أي من حيث التجدد والتعاقب لا إلى أول بصير شيئاً لقبضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجري التطبيق في الحركة بمعنى التوسط جزماً

(قوله قيل أن نحصل الخ) إنما حكاه بصيغة التريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ (٢٢١) منها جملة أخرى مفروضة

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان نحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكوين الجملتين موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن نكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متاهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي مالا يتناهي (قوله ونظيره نعم الجنان) لان معنى لانهاها على ما مر بعدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متاهياً دائماً (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والمتعنى فقدر التطبيق يلزم تناهي ما ليس متاهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل إنما يشمل مالا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشمل مالا يتمتع وجوده وامكان تعالى العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة بمنوع انتهى فان قيل يلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح فخلق العلم به كما ان المجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تناق به تأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالتنهي بدون الوجود لا ينصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متاهياً ولا لا متاهياً والمتصف منها بالوجود ليس الاقدارات متاهياً أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار مالا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه نفع كل تقدير لا يجزى التطبيق هنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي مالا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحنابلة انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي هنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكية الذين لا ينصف بشئ منهما لواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكية يكون وجودها في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب أعماه على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لاعداد الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبطنها تلك المرتبة بذل على ما قلنا كلام السيد السد في شرح المواظف على ان المحقق الدواني ذكر في

والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذياناً اذ الفرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل ابولاً وهذا سر اشتراطها أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله الذين لا ينصف بشئ) دليلان هما من قبيل الملكية والعدم لا الإيجاب والسلب فانهما لو كانا من قبيل الإيجاب والسلب لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتقاعاً للتبطين (قوله لعدم الترتيب بينها الخ) ليس السبب ذلك والاصوب

أن يقال في الجواب ان المقترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية قسم لكنه لا يجيد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتناهية فاقصد

(قوله وان جعلها من اقسام الكم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينضم الكم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله وبحيط بها لا يتأهي) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجاً فظاهر اذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تنهاها بالنسبة (٢٢٢) الى العلم المحيط ولان عدم التأهي إنما يضر عند عدم تنهاها صور المعلومات المبني على

وجود الصنور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلاً عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعدومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلاً واحداً لا يتكرر بتكرار المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ملحقه المتبسمون من مشكاة النبوة المرصون عن سفاسف الرفاه المتسكين بمزخرفات المتفلسفة والتمير عن المحيط بالاجالي مما يرجف منه فؤاد للموفق وقد نقل السلامة الثاني في شرح جوهرية التوحيد منع التعبير به وإيجاب التعبير بالتفصيل فلا يفرنك تعبير الحشي وفاقاً للمحقق الدواني فإنه من آثاره ان الإنهاك في الفلسفة على أن هذا كله مبني على استحالة التسلسل

حواشي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تنهاها وحاصل الدفع ان اطلاق التأهي واللا تأهي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تأهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في للمقدورات بل عدم التأهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول إنما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تصنف بهذا الاعتبار بالتأهي واللا تأهي لكونها ما فرع الوجود بل انصافاً بعدم التأهي إنما هو باعتبار أنها لا تنهي في الوجود الى حد معين وإنما لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تنهاها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل بمتن الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وأن كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ما قاله الممرض من أن عدم تأهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجديدها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التأهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولنا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بها لا يتأهي كراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشاره الخ) يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن لأنها لا تكون الا نظرية وبما حررنا امدفع ما قاله الفاضل الحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العلم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

في جانب المعلومات مثلاً في جانب العلم المبينة على عام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بغير حاصل الامرين وبأنها من جانب العلم عبرة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين الملمين والفقهاء وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل محلي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فليك بجزء الاعتناء بما جرته لك والمراجعة ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

حاصل الدفع أن الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة هنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبير بأن دفع التوهم بالعبارة المذكورة أنفاً إنما يتم إذا كان المراد بلقطة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فينبذ يكون وصفه بالواحد بميزة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الإرادة لا بإرادة الوحدة في صفة الواجب إذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته يحتاج إلى الدليل قالوا وجه أن يقال فيه إشارة إلى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الألوهية وخواصها وأراد بالألوهية وجوب الوجود وبخواصها الأمور المنفردة عليه من كونه خالقاً للأجسام مديراً للعالم مستحقاً للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير أن يكون هو الشأن والله مبتدأ واحد خبره فينبذ برد أن الله علم للجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بأن المراد وحده في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لافي ذاته رداً على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الأمور المذكورة وأما إذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً إلى الذي سألتوني والله خبره واحد بدلاً منه أو خبراً بمد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرشي يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا إليه فنزلت يعني الذي سألتوني عن صفته هو الله أحد فلا ينافي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا برد أحتمل أن يكون الخ) يعني إذا كان المراد بالإلهين الصائعين القادرين على الكمال لا برد منع الملازمة بأن معنى الإله واجب الوجود على ماسر ولا يلزم من إمكان الواجعين إمكان القائل بينهما إنما يلزم لو كانا صائعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن القائل بينهما أما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصاً فظاهر وأما على تقدير كونه موجباً فلهذا يجوز أن يكون الآخر الصادرة عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فإن قيل يجوز استناد التقيضين في الوقتين إلى القادر ولا يجوز إلى الموجب لأن مقتضى الذات لا يكون إلا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط خاصة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لإيجاده بالاتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب (قوله فقله في تقرير المدعي الخ) أي إذا كان المراد بالإلهين في الدليل الصائعين القادرين على الكمال فقله لا يمكن الخ عمل تأمل لأنه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله إلا أن يقال الخ) أي إلا أن يخص المدعي أيضاً ويقال أن المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فينبذ يكون الدليل مطابقاً للمدعي (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والإيجاب وتقصان القدرة نقصان يجب تزيه الواجب عنها فلا

(قوله قيل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة التعريض لما يرد عليه أما أولاً فلأن الضمير إذا كان للشأن فلا معنى لإرادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن انصافه بأوصافه إذا لاشأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج إلى الدفع المذكور بل الشأن إنما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفاً بالأحادية في ذاته وصفاته ولا يخفى أنه لا يتصور في هذا المعنى استدراك أصلاً وأما ثانياً فلأن السؤال إذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله أحد جواباً له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط إذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتج إلى الإبدال بقوله أحد أو إلى خبر بمد خبر على ما أشار إليه الكشف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن

(قوله ولا شك أن إيجاب الكمالات الخ) أي التي لا بد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله إلا في إقاضة الوجود الخ لان وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة إليه تعالى لأنه غني عن العالمين فلا تفتقر بقول الحقن السالكين فإنه مأخوذ من خرافات المنزلة الموحين (٢٢٤) عليه تعالى الأصلح وخيالات الفلاسفة القائلين بالنظام إلا كل كنهه إلا في

يكون الموجب والممطل ونافس القدرة واجباً فالواجب لا يكون إلا صانعاً قادراً على الكمال فلو أمكن واحياناً لا مكن صانمان قادران عن الكمال فأمكن التامع بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أي لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب قبل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة إليها أو مختاراً أذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون لها فاعلاً ولا يخفى أنه ليس بشيء لأنه إذا لم يكن مستنداً إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته أذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فإذا اتفق الثاني تعين الأول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من ينتهيا ليس إلا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما عدا الصفات وسبجي في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني أن يان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ماعداها بأن الأول كمال والثاني نقص مشكل قبل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكمالات لا يكون نقصاً بخلاف إيجاب غير الكمالات أقول إقاضة الوجود على الممكنات خير وكال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعبارة مما لا يستدبه في المقامات البينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله هنا بحثان الأول التفضيل الخ) أي في هذا الدليل بحثان الأول التفضيل الإجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لأنه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لأنه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته بأعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو أما أن يحصل كل من مقتضى اقتاداته وجود تلك الصفة ومقتضى الإرادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وله محمول أو لا يحصل أحدهما فلا يخلو أما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب الثاني للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بأننا نختار أنه لا يحصل مقتضى الإرادة قوْلُكم يلزم العجز فتدنا لان لم لزوم العجز الثاني للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى للالوهية بل الثاني أنها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الخ) أي البحث الثاني التفضيل التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لان سلم أنه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على المنع بالغير ليس بعجز لأنه ليس محلاً لقدرة أذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة إلا يرى أنه تعالى لا يقدر على أعدام المعلول مع

في الملاوة له من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ما قاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الممكنات يتناقض بخلاف إيجابه في صفاته الملا وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار إلى جواب الأول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ وإلى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول وألحق ما قاله القيل وإن ما قاله الحقن هنا باطل مترشح إليه من التباس مسلك الملمين بمسلك الفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ما جنح إليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمقاسد لا تحصى منها نفي الحشر والحساب والله سبحانه

وتعالى أعلم له من بعض محقق المتكلمين (قوله لا بد له من دليل الخ) ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتزبيبه عما لا يليق بشأنه في محال عديدة ومواقع متعددة وأي شاهد أعداء من اجتماع الفرق الناحية على انصافه بصفات الكمال وتزبيبه عن سمات النقص فإذا خلا ذاته من الكمال فن أن يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لانا لان لم يلزم المذكور لان الواجب من جهة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بايجاده فكيف (٢٢٥) تتعلق ارادته بذلك باعدامه

(قوله لان ماقتضيه الذات

بطريق الايجاب مقدم

الخ) أي مقدم بالزمان

أو بالرتبة لان تعلق

الارادة وان كان حادثاً كما

هو المشهور فاجاب الذات

مقدم عليه بالزمان وان

كان أزلياً كما ذهب اليه

المحققون بالرتبة لان

الواجب لما كان قاعلاً مختاراً

في أماله وموحيها في صفاته

أمكن عدم تعلق الارادة

في نفسها ولم يمكن عدم إيجاب

صفاته التي اخلوعها نقص

بستحيل في حقه تعالى

فاجاب الصفة سواء كان

بالذات كما في ايجاب صفة

الحياة أو بالواسطة كما في

ايجاب غيرها مقدم على تعلق

الارادة اه كتبوى . (قوله

وفيه انه لو كان المنق الخ)

فيه أولاً انه بشر بان

الحشي أعما صرف التضاد

عن معناه الاصطلاحي

لكونه غير ثابت بين المرادين

وهو أعما صرفه عن معناه

الاصطلاحي لاجل تطبيق

الدليل على دعواه ليس

الا وثانياً لانا لان لم

كان المنق بين الارادتين

وجود علة التامة ولا شك أن ارادة اخذ الالهي وجود الحركة مثلاً تحيل عدمه ونحوه عتماً
فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الثاني
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك أن عدم القدرة على اعدام المملول
للممكن الثاني بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه
يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المملول مع وجود علة التامة دفناً للعجز وهذا
يستلزم جواز تخلف المملول عن علة التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ)
هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المتعنى اما فرض تعلق
ارادة الالهي معاً وقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لا يمكن التمتع يريد أحدهما حركة زيد
في زمان ارادة الآخر سكوتة ولا شك أنه لا يجري في صورة النقض لان ماقتضيه الذات مقدم على
ماقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين
حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أي لا دافع الخ) يعني أن المراد
بالتضاد المدعى القوي وهو المناقاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي وان الكلام على
حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر
يمكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخر لان حصول
الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لا خلل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما
ضرورة كون متعلق أحدهما الكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين وبهم
الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أي وأيضاً يرد على تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي أن المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من
التضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فتبي التضاد بين تعلق الارادتين
لا يمكن في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالتقني لان التعلقين وجوديان فلو ثبت
بينهما تاف لكانا متضادين وفيه انه لو كان التقني بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين
أعني الحركة والكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أي دليلها الخ) يعني ليس المراد
بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد
(قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه
والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الإيجاد أو في شيء آخر نقص يستحيل على
ذات الواجب فان الاجتماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا
كان الاحتياج مستحيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً
وبما قرره المحشي أبديع ما قبل من أن اللازم الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا أعما يتم على من يقول

(٢٩ — حواشي الصفائد أول) التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا سلم انه ليس بين الحركة والكون

تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين فتدبر

(قوله حاصله انا لاسلم الخ) ان قلت اذا كان الدليل لا يعارضه المذهب المتصور وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال
 قلنا لما كان هذا البرهان (٢٢٦) مشتركاً بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الأمر

معار للارادة كذهب اليه
 أهل السنة أولا كذهب
 اليه المعتزلة لقولهم ان الله
 تعالى أمر بالطاعة للفاسق
 وبالإيمان للكافر وأرادها
 منهما ولا يحصل ورد على
 البرهان المذكور هذا
 السؤال المبني على مذهب
 أهل الاعتزال الذين هم طائفة
 من المتكلمين المشترك بينهم
 هذا الدليل فلا يتوهم أن
 المتكلمين اسم خاص بأهل
 السنة فحسب قدبر (قوله
 فاندفع ما قبل الخ) قال
 بعض الاعلام وعلى هذا
 مبنى بعضهم بهانا توحيدا
 كما نقله الفاضل المحتفي في
 الحواشي التوتية حيث قال
 ومنهم من استدل على
 ذلك بأنه لو وجد الهان
 وينصفان لا محالة بصفات
 الألوهية لكان نسبة جميع
 المقدورات اليها على السوية
 اذ مقتضى القدرة ذاتها
 وللمقدورية الامكان أو
 الحدوث فيمكن قصدهما الى
 إيجاد مقدور وحيد أما
 أن يقع بهما فيلزم مقدور
 بين قادرين وانه محال أو
 أحدهما فيلزم الترجيح

بمحبة الاجماع وانا لاسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في إيجاده الى امكان المعلوم
 تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارح وهو من اشارة الحدوث يدل على أن المدعي اثبات عدم
 تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم المعجز ثبت امتناع وجود
 الصانع القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانعا قادرا على الكمال
 ليس بنسب (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لاسلم ان عدم حصول مراد أحدهما يستلزم محجزه والا
 لزم أن يقول المعتزلة بمعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر
 ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت المعجز تخلف الخ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بمعجزه تعالى لان
 الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق
 بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء
 المصنوع الخ) مبنى ان امكان التامع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون العدد المستلزم له محالاً لا أن
 لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التامع فان الامكان
 لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التامع ويحتمل أن
 يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن التامع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم
 انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلى الذي يستلزمه
 وقوع التامع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق
 (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) مبنى أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون
 بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لاسلم ان امكان التامع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان
 امكان التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فدفى قوله الخ)
 أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم أن معنى الملازمة انه يمكن أن لا ينفى على
 الظاهر المتبادر بل يفضل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة
 فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم
 التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التامع يستلزم امكان عدم التكون لكن لاسلم بطلان
 اللازم بل لا بد له من دليل (قوله قدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير الملازمة حتى يظهر لك انه
 يستلزم دفع ما قبل أن ماسبق على الملازمة منع الملازمة فلا معنى لإرادته بينه في الملازمة (قوله لو
 تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ)
 لان مقتضى القدرة ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فتنسب الممكنات الى الالهين
 المفروضين على السوية فاندفع ما قبل انه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى أحدهما
 فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه أن التردد الخ) مبنى ان التردد المذكور بقوله
 لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التامع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن
 الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التامع بينهما في إيجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين

إيجادهما

بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما
 أو مستغنياً عنهما لكونهما مبدئين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اهـ

أبجادهما على سبيل الاستقلال فلي تقدر التامع تكونهما أما بمجموع القدرتين فيلزم خص قدرتهما لأن
 أرادتهما قد تملقت بأبجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقب به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو
 بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت يرد عليه منع الملازمة بأن لا نسلم أنه لو تعدد الآله لم
 يتكون السماء والأرض لأن وجود الألهين لا يستلزم وقوع التامع في الإيجاد عقلاً حتى يلزم المحال
 بل إمكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التامع بإرادة واحدتهما أو بتفويض
 أحدهما إلى الآخر وأما قال عقلاً لأن تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التامع في الحكم
 عادة على ما في الشرح (قوله وأما على الإطلاق الخ) يعني أن التردد المذكور أما أن يكون على
 الإطلاق بدون اعتبار التامع على ما هو الظاهر القريب إلى الفهم الغير المحتاج إلى البيان فيثبت فمختار
 الشق الأول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم أنه يتناقى كمال القدرة قلنا يجوز أن
 يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الإرادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الأخرى مدخل
 فيه وهذا لا يتناقى كمال القدرة في نفسها وأما المتناقض أن يتعلق الإرادة بوجود المقدور بحيث لا يكون
 للقدرة الأخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فإنه يلزم قصان القدرة لأن كمال القدرة إنما يكون
 على وفق الإرادة (قوله كما في أفعال العباد ضد الأستاذ) فإنه ذهب إلى أن أفعال العباد وأفعاله
 بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة المبدؤان قدرة الله وإن كانت كاملة كافية في حصولها إلا أن إرادته
 تعالى تملقت بأن يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختبار الثالث) وهو أن يكون
 التكون بأحدهما ولا نسلم أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح إرادة أحدهما
 الوجود بنسبة قدرة الآخر أو تفويض أحدهما إرادة تكون جميع الأمور إلى الآخر وكذا
 يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الإيجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر
 وجوده ولا عسديه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا الخ) أي التحقيق في أن
 الآية حجة قطعية أو اقتناعية أنه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل
 أولاً فهي اقتناعية لا تغيب القطع فإنه سواء أريد لقصد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون
 يرد منع الملازمة أن أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالإمكان على ما يفهمه الشارح لكن
 الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال الله تعالى
 (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) فإنه ليس المراد بالطرفية المعنى الحقيقي أعني الممكن لأن
 الآله منزّه عن الممكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيها والمعنى أنه لو كان المؤثر فيها آلهة
 لفسدتا أي لم تكونا فالحق فيثبت أن الملازمة قطعية والآية حجة قطعية إذ تأثير الألهين في تكوينهما
 على سبيل التوارد بأن يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكوينهما إما على
 سبيل الاجتماع بأن يكون تكوينهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر
 في بعض منهما الله وفي بعض آخر آله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع
 أو الاجتماع لا يمكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن إمكان التامع محال
 لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً وإذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء
 والأرض وعدم وجوده أن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه على لكل المستلزم

(قوله فإنه ذهب إلى أن
 أفعال العباد الخ) ظاهر أن
 هذا يؤيد المنع وليس
 كذلك لأن القتل وإن كان
 بمجموع القدرتين لكن
 لا يشك عاقل في كون
 قدرة العبد مطلوبة وناقصة
 وهذا ليس كذلك فيما نحن
 فيه ألا يرى أنه لا يوجد
 كل ما أراد العبد بخلاف
 كل ما أراد الله لا فيثبت
 إذا تعدد الآله يتصف كل
 منهما بقدرة غالبة فكيف
 يقاس هذا على مذهب
 الأستاذ بعد تقدير تماميته
 فليتأمل

في الإشارة إلى
 الجواب بأن مقتضى
 اجتماع القدرتين
 على التدوير
 فقط لا
 بجميع أفعالهما
 ثلاث

لانعدام علة أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لا تنفاه علة التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المعسوس لان التعدد يستلزم إمكان التامع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فعلى قوله يلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير أن يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً الذي يستلزمه إمكان التامع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر أن ما قاله المحشي المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وإن أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فافتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشاء قلة التدبير فإن عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التامع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلي لم يحج حول المقصود فوقع فيا وقع وأعلم أنه يمكن حل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على التأمل هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بحون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولاً وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والابحاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وإن كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لامكان التامع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً ونحقق مصحح مقدورهما أعني إمكان المصنوع لكن إمكان التامع محال لاستلزامه المحال على ميسر فلا يكون العالم ممكناً لان إمكان التامع لازم لمجموع الأمرين أعني الوجود وامكان شئ من الأشياء فإذا كان التعدد مفروضاً يلزم أن لا يكون شئ من الأشياء ممكناً حتى يلزم إمكان التامع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قبل أن عدم إمكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً إذ الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك أنه يمكن حل ما قلناه المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بأن يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والأرض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التامع الفرضي وهذا ظاهر عند التأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعاً لا يمكن التامع بأن يريد كل منهما إيجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن أن لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهي إرادة كل منهما لا متاع أن يوجد بهما أو بكل منهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا متاع الخ) دليل لقوله فامكن أن لا يوجد المصنوع ووجه البعدان إرادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يفيد بالامكان ثم يفيد بجمع وجود علة التامة (قوله لم الأمر) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وافتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة قلان التعدد يستلزم إمكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما افتفاء اللازم قلنا قرر من أن عدم المعلول مع وجود علة التامة محتجج والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) إذا كان كلة لولا قيد الا الدلالة على أن افتفاء الثاني لا تنفاه الأول في الزمان

حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وإن كان متروكاً على أن المقصود ههنا الاستدلال بالآثار على وجدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن يقول لو تعدد الواجب قلنا أن يكون العالم واجباً وهو محال إذ ثبت حدونه بالبرهان إذ يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم إمكان التامع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله أن البعد من وجوه الاول إرادة عدم التكون من الفساد مع أن الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني يفيد بعمده يفيد الامكان الثالث يفيد بعمده أيضاً بجمع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلاماً ذكر في توجيه البعد وجه بعد أما الاول والثاني قلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وإن لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن للمعنى على ذلك قطعاً إذ المراد من الصانع هنا هو الصانع التام القادرة على ما سبق

(قوله لم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين للتردد في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب (٢٢٩) فالظاهر ان قول الشارح

من غير دلالة على تعيين
زمان الخ بان للواقع (قوله)
انها واجبة لذات الواجب
الخ فان قلت كيف يصح
ارادة لذات الواجب من
قوله لذاتنا قلت يراد من
ذاتنا امر غير مغاير له
الصفات وذات الواجب
كذلك أو يراد بذات
الصفات موصوفها الذي
هو ذات الواجب كما ذكر
هذا بعضهم ويحتمل أن
يراد بذات الصفات صاحبها
الذي هو ذات الواجب
بحمل الذات على معنى
الصاحب فتدبر (قوله) لانها
ليست غير الذات الخ ()
أي لانها وان كانت محتاجة
الى ذات الواجب لكن
يصدق عليها انها غير محتاجة
الى الغير لانها ليست الخ
(قوله) وكل ذلك تخصيص
في الاحكام العقلية الخ هذا
أحد وجهي عدم التسمية
قال بعضهم ولكن أنت
تسلم انه يمكن جعل تلك
الاحكام من الرأس احكاما

الماضي يلزم أن يكون كلا الاستغناء الماضين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين مطلوبين
للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما دليل الثاني بالاول كما أن قولك لو جيتني لا كرمك يدل على
أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود
من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية
والاستغناءية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تقيد فلا يكون استدلالا (قوله) ولو
سلم الدلالة الخ (يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه
لم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في
الزمان الماضي يكون ما جابه التعدد في الحال والاستقبال حادثاً والحادث لا يكون الهاقلاً يكون ما جابه
التعدد الهاقلاً يكون الصانع واحداً (قوله) قدماه المتكلمين الخ (يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم
بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد
في المفهوم فان قدماه المتكلمين قد يردون بالترايف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين
أن الامعان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما
مفهوما على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك
بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران قالنا يبدليس على ما ينبغي
فجرد اجمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله) يرد
على ظاهره الخ (أي يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود
الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى
موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله) وسيجيء تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو
أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها
من غير احتياج الى أمر وماله انه تعالى موجب في صفاته فلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك
أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فيثبت
لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما قل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته
أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلاً فيكون الصفات واجبة
لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على
القول بأن الإيجاب ليس نقصاً في صفاته وبأن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان أعني
هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث أعني هو فيما اذا كان صادراً بالقصد والاختيار وكل
ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس ان الإيجاب مطلقاً على الله نقص حتى يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص
في الحكم العقلي بل الحكم العقلي الكلي هو ان إيجاب ما ليس بعدمه نقصاً نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم
العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه
وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقاً حادث بل ان كل ممكن يفاير الواجب حادث والصفات ليست مغايرة فعلي هذا

لا يلزم تخصيص واستثناء في (٣٣٠) الأحكام العقلية فأمل اهـ (قوله يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق

في الواجب وكما أن حمل الله عليه بجملة واجبة لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجملة واجبة لذاتها
بلا تفاوت لا يطابق الاستدلال المذكور فإن قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد
أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى أن ذاته وحقيقته تقتضي لوجوده من غير احتياج إلى شيء
أصلاً إذ جواز العدم في نفسه إنما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
بمعنى أن قولهم أن المحدث ما يتعلق بوجوده بإيجاد شيء آخر يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق
وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها معدة وهذه جهالة يئنه فإن بداهة العقل حاككة بأن الصفات
محتاجة في وجودها إلى موصوفها فإن قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة إلى وجود الموصوف
لا الاحتياج إلى إيجادها والالزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالإيجاد هنا
الإخراج من العدم إلى الوجود فإنه غير لازم من الاحتياج إلى التخصيص بل مدخلة في الوجود بل
اقضاء الوجود ولا شك أن وجود الصفة متعلق باقضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
بمحت قوي وهو أن الاحتياج إلى اقضاء التخصيص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه
الذي هو منافق للتقدم بمعنى عدم المسبوق بالعدم لجواز أن يكون ذلك الاقضاء بطريق الإيجاب وما
ذكرنا من أن كل ما هو محتاج في وجوده إلى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل
فيما إذا كان صادراً عنه بالاختيار والنسك بأن كل ما سوى الله حادث والاحتياج إلى الحادث حادث
لا يجدي نفعا لجواز أن يكون التخصيص أمراً عديماً أزلياً قال بعض الفضلاء الجهالة الدينة إنما يلزم
إذا كان محمولاً على ظاهر كلامهم أما إذا كان محمولاً على التأويل المذكور ويكون المراد أنه لو لم
يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجاً إلى غرض مبان مفارق فيكون محدثاً إذ لا معنى
بالمحدث إلا ما يكون محتاجاً في وجوده إلى إيجاد شيء آخر منار له والصفات ليست غير الذات فلا
يكون محدثاً فلا تلزم الجهالة الدينة إذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
ولا يخفى عليك أن هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأتي
عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه برد عليه أما لا سلم أنه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان
محتاجاً إلى غرض مبان مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجاً إلى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان
يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه
ولا كونه واجباً لذاته فأمل فانه من مطارح الأزياء (قوله وان قالوا الخ) بمعنى أن قالوا في دفع
الجهالة المذكورة أن المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون
محتاجاً إلى شيء أصلاً والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجها إلى موصوفها
فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم أنه لا يثبت حينئذ
حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعتراض الخ) يعني وأما
ما قالوا من أن الاعتراض غير باقية لأن بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاؤها غير ما لانفكاكة
عنها في حال الحدوث فلما في أول زمان الحدوث وجوده وليست بباقية ضرورة أن البقاء إنما يحصل
في الزمان الثاني لأنها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيحكي في
الشرح (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها أنه أن يرد

وجودها بإيجاد شيء الخ)
فقال أن يقول القول
المذكور لا يدل على هذا بل
أنما يدل على أن الصفة
القديمة لا تتعلق وجودها
بإيجاد شيء فتاير الصفة
حيث ذكرنا في ذلك القول
لفظة آخر والموصوف
ليس شيئاً آخر منسباً
للصفة لأن الصفات ليست
غير الذات فاندفعت الجهالة
عنه ويدل على ما ذكرنا
أنهم ذكروا القول المذكور
في حيز الاحتياج إلى التخصيص
ولاشبهة في كون التخصيص
أمراً منسباً للمحدث
(قوله بل يأتي عنه)
وذلك لأن هذا الجزء ليس
مختصاً بالشرط المذكور
أغنى لو لم يكن واجباً لذات
الواجب إذ لو كان واجباً
لذات الواجب لكان أيضاً
جائز العدم في نفسه لعدم
الاختصاص المذكور يدل
على أنه لا يؤول الواجب
لذاته بالواجب لذات الواجب
بل يعني على ظاهره أعني
ما يكون ذاته مقتضية لوجوده
من غير حاجة إلى شيء
أصلاً إذ يكون حينئذ
اختصاص الجزء بالشرط

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء (٢٣٩) الصفات قياس مع الفارق فان

بقاء الصفات لا يثبتك عنها أصلاً بخلاف بقاء الاعراض فانه يثبتك عنها حال الحدوث فليكن بقاء الاعراض أمراً زائداً في الوجود الخارجي عن الاعراض وإن لم يكن بقاء الصفات أمراً زائداً عليها فيه ثم المطابق لمباراة المحسني الخيالي أن يقول بدل قوله وكونها منفكة عن البقاء وكون البقاء منفكاً عنها لكنه أشار إلى أن انفكاك البقاء عنها ليس بمعنى قيامه بشيء آخر كما هو المتبادر بل بمعنى عدمه فهو في الحقيقة انفكاك الاعراض عن البقاء لأعلى الممكن فتأمل (قوله متممة بالنسبة إلى ذاته الخ) لكون ذاته خيراً محضاً ومعلوم أن الوجود أشرف من العدم فيمتنع وقوع عدم المشية ويلزم ذاته وقوع المشية ومن هذا التقرير ظهر أن المراد بالشرطية الأولى والثانية مقدماهما فقط لا مجموع المقدم والتالي إطلاقاً لاسم الكل على الجزء ويمكن أن يحمل الكلام على حذف المضاف

بكونه نفساً الأنفاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساداً. لأن البقاء يضاف إلى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف إليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالمالم يقتضي زيادة العلم وإن أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى أنه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى أنها ليست في الخارج إلا الاعراض وأما البقاء فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعد أنما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي فإن يكون للاعراض وجود فيه والبقاء وجود آخر أيضاً فان تجدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الانصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الباري تعالى مع الحوادث فانه منصف به مع كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيأتي) في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يبيح بالتكوين والابجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول ولا يشترطاً متبادراً للمفعول في الخارج (قوله بمعنى ان تصور الواجب الخ) يعني قد علم بما سبق ان الواجب يحدث لجميع أجزاء ما سواء فاذا تصور بعنوان انه يحدث لجميع ما سواء على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداية فان كون الأثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه مائلاً قادراً يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احسانه العالم على النمط البديع إنما يدل على انصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحمل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الإيجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرئش فيكون ذلك الوسط قادراً مراداً عالمياً دون الواجب لان الإيجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وإنما قيدنا الإيجاب بلا قصد لان الإيجاب بوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنه فاعل مختار بمعنى أنه ان شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الأولى لازمة الوقوع والثانية متممة بالنسبة إلى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جهة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصد عن القديم بالإيجاب لان أثر الواجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا الجواب إنما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون يمكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى الخ

والحدوث كالجردات مثلاً صادراً عنه بطريق الإيجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم إن اعتبار الخ) يعني الماختر الشارح النقط البديع والنظم المحكم لأن له مدخلاً في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لأن آثر الموجب القديم لا يكون حادثاً وينبوت القدرة والاختيار على نبوت العلم فإن صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور إلا مع العلم وينبوتها على نبوت الحياة إذ لا معنى للحياة إلا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني أن ظاهر كلام الشارح يدل على أن تصور الواجب بالعلموان المذكور يوجب نبوت السمع والبصر أيضاً بديهية لكن فيه تأمل إذ لا دلالة للأحداث على وجه الأتقان عليهما إذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر إدراك المسموعات والمبصرات إذ المقصود هنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وأما أن مباديها موجودة متفارة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتهى (قوله وعلى أن هذا الخ) ظاهر كلام المحقق يدل على أن هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فإن المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق إلا على الأمر الموجود فالمعنى هذا مبني على أن بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق أن بقاء الشيء الخ إشارة إلى كلا المنعين إذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على أنه أمر عديم ليس بوجوده وكون حقيقته الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني يدل على أنه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبتته إلى الزمان الثاني يسبر عنه بالبقاء اللهم إلا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح (قوله يعني أن تفسير الخ) يعني في قوله كما في صفات الباري إشارة إلى تفسير القيام بالتبعية في التجزئ غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزئاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لأنه تعريف قيام الأعراض والصفات ليست بأعراض (قوله هذا رد أجمالي) يعني أنه نقض أجمالي للدليل الذي أوردوه على امتناع بقاء الأعراض وقرروا أن دليلكم بجميع مقدماته فاسد لأنه يستلزم احتمال مخالفة الضرورة (قوله لأن أمحبنا جملوا الخ) نقل عنه محمله أنه لما كان بقاء الأجسام ضرورياً مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الأعراض أيضاً ضرورياً مع جواز عدم بقائها إذ احتمال عدم البقاء وجود في الأعراض والأجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجمل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين أنه كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بأن عدم بقاء الأجسام أبعد عند العقل بل محال لأنه يستلزم سقوط التكليف والنقصان والجزاء بخلاف عدم بقاء الأعراض إذ لا يحد في نفيها فلا تجعل الأصحاب الحكم ببقاء الأجسام ضرورياً بحكم بديهية العقل دون الحكم ببقاء الأعراض بل جملوه من أحكام الحس والحس لا يعز بين الأمثال كمال التمييز كما في المتن (قوله فيلزم أن يكون الخ) أي فلو كان الواجب جوهرياً يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لأن وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتباير المفهومات) فإن الله علم للجزئي الحقيقي والواجب مستاه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم (قوله وأيضاً الخ) يرد أيضاً

(قوله يعني ما يقابل الذات الخ) يعني بالذات الأمر القائم بنفسه وذلك لأن لفظة الذات ثلاثة معان على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالمقنومية والقائم بذاته والتابع هنا هو الأخير القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لأعلى الأمر والمفهوم الأعم من الموجود والمعدم هو ما ذكره سابقاً بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم أن المعنى الثاني عبارة عن العرض الذي هو معنى موجود فيكون المعنى الأول كذلك لكن لا يخفى على الزوق أنه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالخلق ما دل عليه ظاهر كلام المحقق كذا ذكر بعض الفضلاء

(قوله وكذا في جواز

اطلاق الجواد الخ) هذا تميم

لكلام المحققين كرسد المتع

الاول وفيه ان ترادف

الجواد مع السخي وان كان

مسئلاً لكن ترادف العالم

مع العاقل والعارف والفقير

والفطن غير مسلم لان في

كل من الاخيرات زيادة

معنى فمى خارجة عن

عمل النزاع ولذلك ترك

الفاضل المحقق سند المتع

الاول ثم قل مثال الطيب

والشافي لصورة الترادف

ورده (قوله قال بعض

الفضلاء) هو قوله كمال حيث

قال قوله يشتر في التجزي

الانحلال سهو والصواب

ان يقال يشتر في الانحلال

كون ماله الانحلال ماله

التركيب بخلاف البعض

والتجزي وذلك لان

انحلال الشيء عبارة عن

بطلان تركيبه وعوده الى

أجزائه الأصلية وان

التجزي والتبعض عبارة عن

عن الأقسام مطلقاً اه

وقال المتولى خضر بك قيل

ان اذا اجزاء باعتبار انحلاله

الى اجزاء كان تركيبه

منها يسمى متجزئاً وباعتبار

انحلاله الى اجزاء مطلقاً

اه

انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمزادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين
للتقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراك كذا لاحتمال عدم اطلاعه على وجه
اياهه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الأشعري ومتابعيه اعلم
انه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في القنات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة
وجودية أو سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن
الشرع أولاً وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهماً بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع لفظ ذلك
الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد
من التوقف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يورث باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراك كذا بل لا بد من الاستدلال الى اذن الشرع كذا في شرح
المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق
السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعاقل والفتن
لان المعرفة قد يراد بها علم بسببه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل
والعقل علم مالمع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العفال وانما يتصور فيمن يدعو بالعلم الى ما لا ينبغي
والفظانة سرعة الادراك فتكون مسبقة بالجهل (قوله وقيل الطيب الخ) أي قيل في بيان وجه
النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمزادفه فان الطيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق
الشافي (قوله لكن يشتر في التجزي الخ) على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى
أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف
التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الاقسام انتهى كلامه ولا ينبغي انه يلزم على هذا ان يكون ذلك
معتبراً في التجزي والتبعض أيضاً على ما فسرها الشارح لا اعتبار الانحلال فيها حيث قال وباعتبار
انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (قوله لان معنى ما هو الخ) تعليل لقوله أي بمجانسة الاشياء يعني انما
فدنا المسألة بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعني المسألة المنسوب الى ما أعني ما يقع
جواباً عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنساً ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء
(قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ما للسؤال عن الجنس حيث قال في
المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه انسان أو فرس
أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو
المعنى الذي لقي عنه) أي واتمما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان
أخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في
بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
انه يحتمل ان يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال أي شيء على الاطلاق
فتبيناً عن حقيقة الخاصة ما هي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبهاً على ان خصوصية

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه ان المحذور هو التركيب في الهوية الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلاضير فيه اذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المتأني لوجوب الوجود والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة الى التزام كون حقيقته النوعية بسيطة ويمكن ان يكون وجهه انه لا حاجة الى التزام كون التعيين أمراً عديماً اذ لو كان وجوديا غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً في هويته ويمكن ان يكون وجهه ان ما يحصل منه التعيين وان أمكن ان يكون أمراً عديماً لكن التعيين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجوديا ويمكن ان يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعيين في الهوية الذهنية وان كان أمراً وجوديا ولا سلم دخول التعيين الا في الهوية الذهنية

غليظ

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف يقول ما يزيد وجوابه الكرم ونحوه لانه المعنى الذي لقي عنه تعالى لا يستلزمه التركيب المتأني لا وجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بتبني ذلك بل هو منصف عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والإوصاف المتعارضة لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويحدثه انه ليس معنى متافرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس القوي (قوله لكن يرد أن يقال الخ) يعني أنه يقال التقريب ليس تمام لان المتبر في المساهمة المفسرة بأي جنس من الاجناس هو الجنس القوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس القوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يسمدون البشر جنساً واذا كان المتبر في المجانسة الجنس القوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة النوعية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قبل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعيين مميز عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعيين أمراً عديماً غير داخل في هويته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن تبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى القوي وهو المشاركة في الجنس القوي حتى يرد ما ذكره والقربة قوله بوجوب التمايز بقول مقومة وأما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي والقوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ما سبأني من قوله ولا يماثل شي فتأمل (قوله يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المتأني للتعريف بل لتقسيم المحدود فالخاص ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التليسي والثاني الامتداد المجرد عن المسادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلافاً وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الحالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاروي المماس للسطح الظاهر من الحوى الثاني لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود الذي أثبتته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام إنما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذي هو لاشي محض كما هو مذهب المتكلمين الثانيين بالمقدار لمعرف بالمقابلة عليه بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا جيني على وجود الجيز) يعني لزوم فهم الجيز إنما هو عند من يقول بوجود الجيز كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه للفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجاً الى الغير وهو ينافي الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتبارياً فلا احتياج الى (٢٣٥) الحيز ليس احتياج الواجب بل هو

احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا يخفى في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب ونظير ذلك ان اعتبار التزييق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع أنه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الخ) قال المولى خالد انظر هل يتقيد ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا أطلقك في مزية من ذلك اذ الامر الوهمي بكيفية الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الإيجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم إيجاب غير الصفات فالأولى في رد هذا الكلام ما ذكرناه آنفاً اهـ يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الخ) هنا الكلام يدل على أنه حين

القسائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم اشتدالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً محققاً ولو أريد بالقدم هنا معنى الازل فاستحالة أزلية المقدم ممنوع كيف وان الأعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح أراد بقدم الحيز أزليته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للتحيز وضع معين أزلي يشار اليه بالإشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطلبه برهان التطبيق انتهى كلامه ورد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالإشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الثاني لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وأما يلزم لو كان كونه تعالى من قيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) انتهى على ما مر من أن المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها إلا أنهم قالوا بوجود الاكوان الارضية الحركة والنكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا التردد الخ) دفع لما يتوهم من أن التردد المذكور فيصح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو فصله في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولاً وقبل انه تردد بالنسبة الى المعنى اعموي للتحيز اذ هم يطلقون على الزايد والتناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تهاى الأبعاد وأما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب منه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التهاى من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو انصف أجزاءه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود بحق يلزم ما ذكره بعض الأفاضل بين وجه ضفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم ينصف أجزاءه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدونه وأما يلزم لو لم ينصف المجموع أيضاً وفيه ان

المساواة يكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك أما وقت عدم التهاى فظاهر وأما وقت التهاى فلا ان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوى له فعلى تقدير التهاى من شقي المساواة يلزم كونه متجزئاً وهو الذي ذكره المولى المحشي وكونه متناهياً وهو الذي ذكره الشارح رجماً الله فلو قال المولى المحشي أو يساويه فيكون متجزئاً أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

(قوله أقول كون عدم

(٢٣٦)

الانصاف الخ) قال بعض
أرباب التحقيق فيه نظر
أما في الأول فلان كون
عدم انصاف الاجزاء
بصفات الكمال على تقدير
التركيب نقضاً لما لا يشك
فيه اذ الظاهر ان الكمال
في مثله عين الاجزاء بل
الظاهر ان الصفة القائمة
بالمجموع من حيث هو
صفة للجزء والكل معا
كالحياة والعلم فليس فيه
تجرد الجزء عن الحياة
والعلم فكيف يكون المركب
حياً وعلماً ولا توجد تلك
الصفة في أجزائه وأما في
الثاني فلان الجزء اذا كان
ناقصاً كان حادثاً واذا كان
حادثاً كان الكمال حادثاً
أما الثاني فظاهر وأما
الأول فلان المقدمة المشهورة
من ان الوجوب معدن كل
كمال مبرهن عليها في السكت
عند جميع العقلاء بل يكاد
ان يتحقق بالاوليات لان
التقص يقتضي وجود الحالة
المنتظرة وهذا لا يتصور في
وجوب الوجود والا لزم
قلب الحقائق لان الانتظار
شأن الامكان وقد قالت
الفلاسفة كل ما يمكن لواجب
الوجود بالامكان العلم يجب

قص الجزء يستلزم حدوثه وحدث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم
الانصاف ببعض الصفات نقضاً بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم قبوت
ان قص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشهر من أن التقصان من سمات الحدوث وان
وجوب الوجود معدن كل كمال وسعد كل نقصان لكن لم يعم دليل عليه يستدعيه (قوله ويرد
عليه الخ) اثبات الملازمة المنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة
للاستراق ولا شك أن الانصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لانتكون الشرطية الثانية
محيطة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم التقص والحدوث لان رفع الانجاب السكلي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً
بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على
ما قيل انه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لان الوجوب معدن كل كمال
وسعد كل نقصان فيكون حادثاً لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آتياً
(قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام
والقدرة التامة ونحوها لا مطلق العلم والقدرة مثلاً وهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا
التصريح الخ) يعني أن مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه
ان قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بأن الماتلة إنما ثبت بالاشتراك
من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على أن الاشتراك
بين الشئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيها به الماتلة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي الماتلة
يعني انه ليس لاثبات الماتلة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح يائناً وتأييداً لقوله لا يماثل
والمنى فلا يكون لاثبات الماتلة وجه أصلاً والحال انه صرح بأنه إنما ثبت بالاشتراك في جميع
الاصناف (قوله رد عليه انه يجوز الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ماهو
المتعارف بينهم فحينئذ رد عليه انا لانعلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم التقص والافتقار لجواز أن
يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له كذات الواجب مثلاً عند من يقول
بأنه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المفارقة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لاتعلق بالمتنوعات لعدم
كونها قابلة لها ولا يلزم التقص والافتقار وبما حررنا ابدع مقاله الفاضل الجليل رد عليه أن المراد
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا الموجود وما ثبت عندنا قدرة الواجب
وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة
فلا تقص بالمادة التي أوردتها الخشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة إنما
يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هنا ولو
حمل الشئ في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير دلجل في الممكن وليس مما

وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق ان التقص يقتضي الحدوث لا محالة يصح

(قوله ان اريد ما يصح ان يعلم) اقول في جوابه ان المراد بالشئ في القضية الاولى اعني قوله ولا يخرج عن علمه شئ ما يصح ان يعلم ويخرج عنه وبالشئ في القضية الثانية اعني قوله ولا يخرج عن قدرته شئ الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشئ هذان المعين قلنا قال المولى حفيد السعدي مجموعته المشهورة اذا حذف (٢٣٧) لفظ بقريته ذكره مرة يجوز ان

يخالف المقدور المذكور بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمر أوى وعمر ضارب وأريد يضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشاف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويجد بقريته قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المعطوف بمعنى وضع الجهة وتبع السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب الفني وشرط اتحاد المحذوف والمفروق بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيدا قائماً وعمراً لان الخبر المذكور متنى

يصح تعلق العلم به عندهم وبما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر اشموله المستمع ويستلزم أن تكون المنتعمات متعلق القدرة أيضاً أن اريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متعبرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مائة من فرض الاشتراك بين كتبتين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منز عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مائة من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المتجمل بأن في ساعة كذا خنوقاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو إنما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعد شأصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس فتقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مائلاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لافي المدرك هذا ما أقاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان عالماً كذلك فأما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالمعلم بالكليات وبوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قرب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر للبند الخدماً صفا ودع ما كدراه من تقريرات بعض الافاضل (قوله وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالأجرام الفلكية أو مجردة كالمفول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالافلاك في ادراكه تعالى اياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث الكلية وهذا هو الحق لا من ان المادى لا يدرك الا بالآلات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعل المشهور والتحقيق ادراكها من حيث الكلية لا من حيث الجزئية اهـ

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالح أنا لا نسلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وأما يلزم ذلك
لوزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فإنه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية
فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته (٣٣٨) بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اهـ (قوله

وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال
فقدس سره في شرح
المواقف وادراك المشكل
أنما يحتاج الى الالة الجسمانية
اذا كان العلم حصول
الصورة وأما اذا كان
اضافة محضة أو صفة
حقيقية ذات اضافة فلا
حاجة اليها اهـ (قوله
لازمة لذاته الخ) ولذا
حكوا بقدم بعض الممكنات
لكن الحق أن المشبهة
اللازمة لذاته أعماى المشبهة
المتعلقة في الازل بوجود
المقدورات فيها لا يزال
حقى يكون منفرداً بالقدم
الزمانى فإنه من خواص
الالوهية كذا ذكره
بعض الفضلاء (قوله ولا
ينافى كذبهما الخ) وذلك
لان مدار صدق الشرطية
على صدق التلازم بين
الطرفين لا على صدق
النسبة التى فى كل واحد
منهما (قوله عبارة عن علمه
تعالى الخ) بتأنيده ماسبق
ن قوله فى الحاشية السابقة

تغير أصلاً فعلى هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن
قال الامام ان الاتفاق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في
الاول من تغير العلم وفي الثاني من الانتفاء الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض
من أن علمه تعالى يحيط بطائغ الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام
الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله الثاني للإيجاب هو القدرة الخ) يعنى أن للقدرة مضمين
أحدهما صحة الفعل والترك أى يصح منه الإيجاد وتركه وليس شئ منهما لازماً لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه تعالى وإلى هذا ذهب المليون وهو مناف للإيجاب وثانيتها
أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا الى أن
مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته كازوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماء منهم أن
تركة نقص فيستحيل انفكاكه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية يمنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها ولا ينافى كذبهما
وهذا المعنى لا ينافى الإيجاب فإن دوام الفعل واستماع الترك يسبب الغير لا ينافى الاختيار بالنسبة الى
ذاته كما أن العاقل مادام عاقلاً يمتنع عنه كلاً قرب أجرة من عينيه لا قصد للغير فيها من غير تخلف
مع أنه يمتنع باختياره واستماع ترك الأغراض بسبب كونه عالماً بضرد الترك لا ينافى الاختيار فما ظنك
بمن يكون عليه عين ذاته (قوله فتتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقاً
عليه محل بحث لأن مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على
ما صرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فعلى قولهم أن شاء ففعل وإن لم يشأ لم
لم يفعل أن علم فعل وإن لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته
وهذا معنى أن مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فعلى أن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل أن قصد فعل وإن لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن
شئ من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين
الا فى اللفظ (قوله هذا إنما يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم
الحدى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالية والقادرية مثلاً وصدق المشتق إنما يدل على
زيادة ذلك المفهوم الحدى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب إنما الكلام والنزاع فى زيادة
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما ان فى حقنا انكشاف الاشياء ليس
بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل فى حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف
فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات
ولاشك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فتشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته

لازمة لذاته كازوم العلم فاعلم (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشبهة مجازاً على (قوله
قول الحكماء ما لم يوضع العلم بل المشبهة عند الفريقين مستعملة فى معناها الحقيقى الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء
يتمتع فى ضمن العلم لافى ضمن شئ آخر وراعه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جليماً اهـ كاسبوى

(قوله وأما ثبوت الخ) جواب عما يقال يلزم المحذور السابق حيث من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات (قوله) فلكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والياض الخ) لوسم هذه (٢٣٩) المقدمة كانت كافية في إثبات

المطلوب فتدبر (قوله) ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الأوصاف لموصوفه الخ) أي لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله) بحكم المقدمة السابقة الخ) الفاعلة وأما ثبوت في نفسه فكون الأوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد في الخارج الخ لفائل أن نعم هذه الدلالة مستند بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لا يدل الاتصاف المذكور عليه أصلا (قوله) فرع الوجود النفسي) أي لا طرفين وفيه أنه إذا قيد الوجود الرباطي بقي الأمور العينية فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين إلى حديث الفرعية تأمل (قوله) الاتصاف بهذه الإضافة) أي اتصافه تعالى بالثبوت الخاص الذي يجعله جنورا للمتكلمين علما ويحكمون عليه بكونه علما والإضافة في قوله لأنفس الإضافة عينية عن تعلق الذات بالمعلومات قال فيها

(قوله) ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له أنه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الواجب والوجود اللذين هما مأخذها في الخارج لانها أمران اعتباريان على باحق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الأمور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالأمور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه أن المعنى الذي دل على زيادة تلك الألفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكامل بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوت في نفسه فلكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والياض ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الأوصاف لموصوفه وان الواجب ليس علما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوت في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج إذا الوجود الرباطي في الأمور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الأوصاف من الأمور العينية غير مسلم عند الخصم قبل ان التردد المذكور في كلام المحشي فيجيب اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أنه لا يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع إلى الشيء لكنه محتمل أن يكون راجعا إليه وأن يكون راجعا إلى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله) وقد فرغوا الخ) تأيد لان غرضهم من ذلك إثبات كون الصفات موجودة (قوله) لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الأشياء وتكشف عنده لا تقي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لاسود له فحيث يكون راجعا إلى ما ذهب إليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها بصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله) قلت ياباه قولهم الخ) يعني يأتي عن أن يكون المراد ما ذكر ابنهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها بصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الإضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الانصاف بهذه الإضافة لا نفس الإضافة فسلم أنهم يتفوق العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات بسموه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي ينسبها المعتزلة للعالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد إذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما وأما العالمية التي هي حال فقد أثبتنا أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الأشاعرة وقالوا أنها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة

للمهد قال المولى خالد ولا يخفى ان ما ذكره المولى المحشي في توجيه كلام المحشي الخيالي لا يكاد يفهم منه فهو الغار في ذلك المعنى ما ليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل نغمة ما صفا ودع ما كدر والصافي عندي هو فينبق له عن الغير بقوله وقيل في توجيه الخ اه

(قوله متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة الحشى الخيالي يانية ثم معنى اتصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو انه متصف بكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا رد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف يتصف به الواجب تعالى (٣٤٠) وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المفيد بعنده تقدير (قوله اذ

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يتبها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحشى هنا قائم مبنى على عدم الفرق بين المميزين فانظر فيه وقيل في توجيهه أن اثبات العالمية بأي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له لني كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالتمييز بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفاودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني بأي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة فلم أنهم ينفون العلم مطلقاً ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اي في دلالة صدور الافعال المتفئة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاقان إنما يدل على أن قاعداً متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة طالية وأما انصاف قاعداً بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يصير العالم عالماً والمعلوم معلوماً قال المحقق الدواني في شرح العقائد المضنية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال غدي ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندنا الى غير الكشف فاعلم اني له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي الثن والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي القائلين ببنية الصفات أن يقولوا انحد المفهومين كفهوم العلم والقدرة مثلاً محال وهو ليس بلازم اذ لا قول بأن كونه قادراً عين كونه عالماً بل قول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم انحد الثنائين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتقابلة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) يعني لهم أن يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه غير قائم بذاته لكونه مفاراً لذواته ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالنشك (قوله قد اقتصر على الاول) أي بيان ثن للمقابلة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متنايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بثن تعدد الذات والصفات القديمة بثن التناير بينهما الى ان التعدد فرع التناير واذا كان التعدد فرع التناير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق المفهومات المتقابلة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فلي هذا لو قيل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوماً ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لوافق العبارة المتقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين القبرية الواقعة في كلامهم على القبرية الانفكا كيه قافهم قائم دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المقابلة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث التجميع لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متقابلة ومنايرة لذات الواجب مفهومها ومتحدة ذاتاً وهذا بينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه) اذ العلم في شأنه يتأجل ويصدق

على علمنا لا على ذاتنا يقال علمنا علم ولا يقال ذاتنا علم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب قائم بذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله حقولاً بالنشك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهمة والنون) لزوم بطلان انه حيد لتعدد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

حيث صرح بنفي المقابلة
بينهما (قوله وحمله على
كلام الشارح بما لا معنى له)
لان الكلام سيق مع
المصنف لانه هو الذي نسب
اليه الاشارة الى الجواب
والانقصار نفي الاول
(قوله الاتوبة لا الوتبية)
قال في المواقف فان الوتبية
لا يقولون بوجود الهين
واجبي الوجود ولا يصفون
الارباب بصفة الالهية
وان أطلقوا عليها اسم الالهة
بل أخذوها على انها تماثيل
الانبياء أو الزهاد أو
السلطنة أو الكواكب
واشتلوا بتعظيمها على وجه
العبادة توصلا بها الى ما هو
آلة حفيقة وأما التنوية فانه
قالوا نجد في العالم خير أو شرأ
وان الواحد لا يكون خيراً
وشريراً بالضرورة فلكل
منها فاعل على بعده
والمناوية والدنصانية عن
التوبة قالوا فاعل الخير هو
التور وفاعل الشر هو الظلمة
والجوس منهم قالوا فاعل
الخير هو يزدان وفاعل
الشر هو امر من ويمنون به
السيطان اه

القديمه ايضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحتى قال اشار
الح أي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر
القدماء وحمله على قول الشارح بما لا معنى له (قوله ولان القرض الاصل) عطف على قوله لان
الجواب التام أي انما قال اشار لان المقصود الاصل يان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله
لا هو في الجواب بل هو يتم بنفي المقابلة (قوله ولك ان نحمل كلام المصنف الح) يعني ان الشارح
حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره
بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التباين ولك ان نحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير
الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان المتأني له تعدد القدماء
المغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الح ولا
يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد
مطلقاً قل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعظم من الواجب لصدفه على
صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعزلة
قائمه (قوله وانما حمل الشارح الح) أي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون
نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول
والصواب اشارة الى ما ذكره المحتى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما ان التزام
الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولنا قال
في المواقف الح) فان قيده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على أنه ان علم به بكفر (قوله
ولا شك ان لزوم الذاتية للاعتقال من أجل البدنيات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالاتقال بالمعنى
الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض التصاري فلا فائدة في تكفيرهم
ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعني انهم انما كفروا لانبات الالهة
الثلاثة لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعني اثباتهم الالهة الثلاثة انهم سبوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق
العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب
وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف أنه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب
الوجود الا التنوية دون الوتبية أي التصاري فما ذكره المحتى كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة
على بحث اذ الاشتراك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه لا حاجة
اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم قالوا بترك قوله وذوات فاعل عنه قال الامام الزاوي
فسر المتكلمون قول التصاري ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو
العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه الح مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول التصاري ان الله ثالث ثلاثة بأن الله
ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت لثلاث اتخذوني وأمي
الحين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاستدراكه عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً
ترتب الح) يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على أن ما أخذ اشتقاقه عنه لذلك الحكم كما في

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القبرسي لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تفضيلاً وتشديداً لا تخفياً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعينية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون ببنية الصفات والاشعري ببنية الوجود الواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً ببنية الخليفة المستخلف فتقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعري ببنية الوجود تنزيهاً عن التركيب وقول الصوفية ببنية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول التصاري (٢٤٢) بالاقانيم الثلاثة فليان استحقاقها للمادة يدل على ذلك استدلالهم منهم في كل أمورهم

قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان رتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تبارك وتعالى يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرأ في التزامه تبيين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزوم ذلك (قوله وبلا أقوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى أحسنها أنها رومية وقيل أنها يونانية وكلهم سموها الامور الثلاثة أصولاً لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يحملون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى ان يقال كأنه ميل منهم الى اني مساوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال أقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد قارية) أعني الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن أقنوم الاب بـالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبـالابن العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الحكم المتفصل الخ) الحكم هو المرض الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاجدها ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو متفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الأربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخلاً فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي الاتساع ولهذا قالوا أنه من قيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولنا فسروه) أي ولأجل ان الواحد ليس بكم متفصل

على جهة الاصاله دون الوساطة وحصر نظرم غلبهم عند حاجتهم اه (قوله والاولى ان يقال الخ) فيه انه يؤدي الى القول بالاجاب وقد عند التصاري من المتكلمين القائلين بالاختيار تأمل (قوله لا معنى لانتقاله) لقائل ان يقول لعلهم يمتنون به الاشراق والتعلق والقبض والبروز والظهور تدبر (قوله أي ذو وضع) أي قابل للاشارة الحسية ولو بالتبع وانظر ما معنى هذا التفسير هنا فانهم انما يأتون بهذا الوصف في تعريف النقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الحكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك (قوله لا اتصال بهذا المعنى في الواحد) أي

بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجوده والعدد الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانها قول العدد من الحكم والحكم أحد فيه اقتضاء القسمة فليس هناك حداً قابلاً في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتبارياً ويكون بالاعداد الفرع له أمراً خارجياً فقلنا ان منع تلك الفرعية وقول بتركيب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولان لها قولاً آخر ما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد على ما هو المشهور فتأمل

(قوله انهم اختلفوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحبها أو من الواحد ويمكن الجواب بأنه لا يستلزم ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله قد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شيء من تلك الاعداد وانخلا في حقيقتها اذ لو كان شيء منها مخالفا لما أمكن تصور حقيقتها بدون (قوله أو هو من قيل الخ) وأجاب أيضا المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان (٢٤٣) البعض جزء من البعض أي بعض

والعدد هو الكم المتفصل فنسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي جاتيئه أخذها جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع اثنيه أعني الواحد والثلاثة وفن على ذلك (قوله فكلهم الشارح الخ) أي جملة الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التعليل يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشبهه تعليلاً لاكثر على الأقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جبل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض أنهم انفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالمساهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا ختان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة بكنها مع التفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المدرجة تحبها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركيبها عن بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركيبها عن الكل لزم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في قويمها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الاتصاف لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وروحا أو هو من قيل أجزاء الكلام على مقامه العرف (قوله وقد يجاب أيضا بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لا تحتاجها الى الذات فلا تكون قديمة وأن كانت أزلية والمراد بالازلي مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني مالا ابتداء له أصلا (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم أن القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أولا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزمان المفسر بما لا يكون مسبوقا بعدم عدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزمان من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتنافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتفاء تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله قدم المشيئة)

كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد قائم (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كانا أزلية واحتاج الى بيان هذا المراد لئلا يتوهم ان المراد بكون الصفات أزلية أنهم من قبيل الاعداد الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها أقامه عبدالرسول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني مالا ابتداء له أصلا) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فقط اذ القديم الزماني اعم نطقاً من القديم الذاتي اذ مالا يكون مسبوقا بعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني اعم من ان يكون محتاجا الى شيء كالصفات وكالقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجا الى شيء أصلا كالقدم الذاتي

الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجبا بالذات) أي في أماله وصدور الموجودات عنه والافهوسيجانه موجب في صفاته على الراي الاظهر (قوله اشعار بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدود الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز ان يتسبب القصد والاختيار على الممكن سيقا ذاتياً فقط ففعله لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

(قوله والفاضل الحثي والجلي الخ) (٢٤٤) أسد جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه

الذي اعترض به المعزلة على الاشاعة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليست (قوله) اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم (فلي هذا) معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالأظهر أن بغير التفسير المذكور إلى أن التبيين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لأن تفسيرهم مبني على ارادة التعميم (قوله على ما مر) في بحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على ما مر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مائع فيحدث ذلك الأمر للمائع من وجود ذلك القديم فينتج ويتقدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لأنه حيث يمكن

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث لها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله لا كلامه تعالى وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير حادث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير حادث وان كان مابياً للذات فهو حادث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله والصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية إلى ان قدم الصفات غير ظاهر إذ لو كان ذهابهم إلى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقاً لأن الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق فبما ان فهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر والفاضل الحثي والجلي في تصحيح التفريع كلام لأرضي بسأعه الأذان الكريمة (قوله قالوا الخ) أي ينووا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لأنك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع أنه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكانت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالتبر في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والآن لم أن لا يبارز زيد ثوبه وأمتة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحسب تصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني أن اشارة الى أن امكان الانفكاك اعم من أن يكون بحسب الوجود بأن تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يورمه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لأنه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والقدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انها لو وجدت لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي إذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها مع بعض لا مكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الامكان المفروضان) وكذا الجرد ان المفروضان كالمقول والنفوس التي بينهما الفلاسة لأنه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لأن الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد نرض الاله وما قاله الفاضل الحثي من أن النقض إنما يرد بالممكن لا بالمتع ولا شك ان تعدد الاله مجتمع فلا يرد النقض بالالهي المفروضين

الانفكاك بين الجسدين القديمين بحسب الوجود (قوله لعدم تحققها) أي عدم تحقق مادتهما أعني الجسدين القديمين والالهي المفروضين

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة التقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لا عقايد العلماء على اشتراط تحقق مادة التقض ولا يمكن مجرد إمكانها (قوله ليم اليان) أى يان عدم المغايرة بينهما اذ عدم المغايرة يتوقف على اتقاء كلا الأنفكاكين اذ بثبوت واحد منهما ثبتت المغايرة (قوله غير كاف) أى في اتقاء التبرية (قوله والتقض المذكور غير وارد) أى وقد علمت أن التقض المذكور غير وارد لما (٢٤٥) ذكره المولى المحشى من أن مادة

التقض يجب أن تكون متحققة (قوله كالوجود) أى كالوجود في الواجب فانه عين الواجب على مذهب الحكماء وطائفة من محقق المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني أو كالوجود في الواجب والممكن فانه نفس الموجود واجب كان أو ممكناً على مذهب بعضهم على ما فصل في حكمة الدين والمواقف وان ذهب بعض آخر الى أن الوجود غير الموجود فيهما وتبين جهور المتكلمين (قوله وبما ذكرنا) أى من قول صاحب المواقف خلا عن الآمدي من أن من الصفات ما هو غير وهو كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف (قوله والمشية وغيرها) فلو كانت الصفة المحدثة مغايرة للموصوف لكان هذا القول كذباً مع أنه

بخلاف الجسمين القديمين فانها يمكنان نظراً الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة التقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما يمتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ويمكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الاتفكاك الخ) أى ان الشارح لما كان يصدد يان ان الصفات لا تقاير الذات وجب عليه يان عدم الاتفكاك بينهما بحسب الجز كما بين عدم الاتفكاك بحسب الوجود ليم اليان الا أنه تركه لان عدم الاتفكاك بينهما بحسب الجز كان ظاهراً ضرورة عدم كونها متجزئين (قوله والا فجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فجرد عدم الاتفكاك بحسب الوجود غير كاف لا تقاضيه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الاتفكاك بحسب الوجود كاف والتقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الآمدي ذهب الشيخ الأشعري وعامة الأصحاب الى أن الصفات منها ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً ورازقاً ومنها ما يشارك لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن المتباينين موجودان يجوز الاتفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان مقال الفاضل المحشي الظاهر أنهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به (قوله وبما يظهر الخ) أى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في النار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة أيضاً لا تقاير الموصوف اذ قد انصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعني قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الاتفكاك للاشارة الى تسمي الاتفكاك لا كما فهم من تخصيصه بالاتفكاك في الوجود فتقول المراد إمكان الاتفكاك من الجانبين ولا تقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن يتفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم ويتفك العالم عن الصانع في الجز فان العالم متجز في جزه وليس الصانع متجزاً فيه لاستحالة التجز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

صادق بلا شبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيه نظر لان الجز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا يتفك العرض عن المحل في الجز بأن يكون جز كل منجز الجز الاخر كالجسمين القديمين فالخلق أن مراد الخيالي مجرد دفع التقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجز مع الكل أيضاً بناء على أن الجز يتفك عن الكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن جز الجسم لا يمكن أن يتفك عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي فجز الجز غير جز الكل الا أن يقال جز الجز جزء من جز الكل فلا يكونان غيرين أفاده الكتبوي ويؤيده

ان المحل كما ينفك عن المرض في الوجود فكذلك ينفك عنه في الجزر فتخصيص أحدهما بالآخر بما لا وجه له فهذا يدل على أن مراد الحاشي الجبالي مجرد دفع الاشكال للعالم مع الصانع وأيضاً كون الجزر للمرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الجزر بالترافغ الموهوم وليس المحل فراغاً . الثاني أنهم قالوا أن المرض تابع في التجزئ لمحله فهذا مشعر بأن جزر المرض جزر محله إلا أنه لا أحدهما (٢٤٦) بالذات والثاني بالمرض (قوله منع عدم جواز الخ) بناء على أن

ينفك المحل عن المرض في الوجود بأن ينعدم المرض مع بقاء المحل وينفك المرض عن المحل في الجزر فان جزر المرض هو المحل وجزر المحل مكلفه فما قاله القاض الجبالي ان النقض بالمرض مع المحل باق ليس بشئ متشبه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف لا تقسم دون التزديد وحاصله أن المراد بأو أن قسماً من المحدود حده هنا وقسماً آخر حده هنا فالمعنى حينئذ أن قسماً من المتناهيين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسماً منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الجزر فيرد الاشكال على ما ارتضاه أنول هذا أمراً يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مفيد بقيد في الوجود أو في الجزر حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما أي نرد كان من الانفكاك - نعم لا يتم الجواب الذي ذكره الحاشي إذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم انما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الجزر إذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو لا تقسم لا لترديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في جزر لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الجزر أيضاً لاستحالة تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في عدم والجزر جيماً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون مقوماً وحاصلاً به فلا يكون الصفات متغيرة للذات لا متناع أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة إلى الكل لا متناع أن لا يكون الكل مقوماً به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا مقوم به لا متناع أن يكون الصانع محلاً للعالم أو محلاً لمحله أو نجراً لشيء وكذا لا يرد النقض بالمرض بالنسبة إلى المحل لانه يجوز أن لا يقوم المرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكون غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تعبير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أضيق لأجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على أنه يرد الخ) أي مع كونه بما لا يلتفت إليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التخصيص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله مقوماً به وكذا الاعراض

محله الشخص الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص مقوم بالشخص لانه جرؤه أنول ان كان الشخص جزءاً من محله فعلى تقدير محته يلزم أن لا يكون غيره منعدم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالحق ما قبل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه انما جعله مقابلاً للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلاً لها لا لكونه مقابلاً لها في الواقع الا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فكون المحل مقوماً بالشخص بمعنى كونه منحصلاً موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجاً لازماً فلا يصح ان يسلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف بها

سبق له من إخراج الجزء والكل من الغيرين وما قررنا ظهر ان الشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان في تحقيق الجلال اللدواني وبإسمه أقامه الكتبوني وفي قوله جرماً كان أو خارجاً للثارة إلى المذهين المشهورين في الشخص مذهب التأخرين المذهين إلى أن الشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبة إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس فيكون ذات زيد من مركبات الجنس

والفعل والتشخيص ومذهب القدماء الناهيين إلى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع بينه (قوله أعما هو في الصفات اللازمة) الظاهر أن الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير المقارفة المثل لازمة بحسب بادي الرأي كمسواد الحبشي وإن لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الأمر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة إلى التكلف الذي ذكره للاضراب (قوله وإن كان الدليل) هو ما ذكره المحشي الخياي في صدر البحث بقوله قالوا يقال في العرف واللغة ما في النار غير زيد مع أنه ذو يد وقدره (قوله يقتضيه) (٢٤٧) يمكن أن يكون مراد بعض الفضلاء

بأن هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما تقرر عنده من تجدد الاعراض) قد عرفت أن الظاهر كون الشيخ لا ينكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادي الرأي وإن كانت محدثة (قوله أذ يتحقق) علة لقوله مخالف ونقوله حينئذ أي حين تجدد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى المحشي أن حيز الموصوف مكانه وخبر الصفة الموصوف وقد عرفت ما عليه فذكر (قوله إن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الأنسب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما أفصح به كلام الشارح والمحشي الخياي أن يقول إن انفكاك الذات عن

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالأفاق وأما قلنا على تقدير وجودها لأن الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الأشعري ضرورة أن العرض لا يبنى زمانين وقيل في توجيه قوله على أنه يرد عليه التشخيص أن الشخص لا يجوز أن لا يكون قائماً بمحلها مع أنه غير محله بالاتفاق وفيه أنه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافرادها بالذكر هنا لكن يرد على كلام المحشي أن مادة النفس لا بد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم أن يقولوا إن التشخيص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني أنه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لأنهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة أعما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الأمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب أعما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والأقن حيث الصدق متلازمان ضرورة أنه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لأنها لازمة وقدمها بمنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء إن المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تقاير الموصوف كالجزم مع الكل انتهى كلامه فيه أن الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولاً على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الأشعري وإن كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض أذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات يمكن بالقياس إلى ذاتها وإن منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالنسبة لا ينافي الامكان الثاني وحاصل الدفع أن المراد بإمكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لأن اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول إن لم يكن مجرد الامكان كافياً في التقاير لزم أن لا يكون الذات مغايرة للعرض اللازم وأقول في جوابه أن المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فانه انتهى كلامه يعني أن العرض اللازم منازع للمحل لتحقيق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز

الصفة اللازمة بل القديمة يمكن بالقياس إلى نفس الذات وإن منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل أن يقول لو كان المراد ذلك قاي حاجة إلى إدراج لفظ الامكان في تعريف المتباينين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم أن لا يكون الذات مغايرة للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المتباين في المتباينين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الثاني ولقائل أن يقول لانس استحالة هذا اللازم أذ كما لا نعد الصفة غير الموصوف فكذلك لا يبعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك بل الظاهر أن مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تقاير الموصوف المعنى القائم

بغيره وهو يشمل جميع الاعراض ونخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي نخصيص بلا مخصص فتأمل
(قوله لان حيز الحبل مغاير لحيز العرض) لان حيز الحبل الفراغ المتوهم المشغول بالحبل وحيز العرض مثل سواد الحبشي متلا
فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذي قام به السواد فحيز هذا العرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز
الموضوع الذي هو الحبشي بمجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لا ينبغي على البصير ان هذا التغاير بين حيز
الحبل وحيز العرض انما هو في الاعراض الغير السارية في الحبل كما مثلاً به بخلاف نحو يابض الثلج وسواد الحيز فان حيز
العرض بينهما هو حيز الحبل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع محله متباينين والى مثل هذا أشار المحشي
الحبالي بالامر باللهم أفاده عبد الرسول (قوله وما لا يكونان الا موجودين) لان الفرية من الصفات الثبوتية المقتضية
لوجود الموضوع على ما صرحوا (٢٤٨) به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل ان وصف الاضافة

معتبر وامتناع الانفكاك
حينئذ ظاهر ومن هذا
نعلم ان المراد بالسائل هو
السائل بلا يقال المراد
امكان الخ المقصود به
الجواب عن النظر السابق
المورد بقوله وفيه نظر
بعد قوله كذا ذكره المشايخ
ثم قوله على ما اعترفه السائل
نبرع من المولي المحشي
والا فلك ان تقول في
بيان كون تصور العالم
بالنظر الى ذاته غير مفيد
في كونه مغايراً للصانع لان
لنا اعتباراً بوصف الاضافة
ولا شبهة في غيرته حينئذ
ايضا مع انه حينئذ لا
يتصور بدون الصانع

لان حيز الحبل مغاير لحيز العرض كما لا ينبغي (قوله لان الكلين الخ) بيان للقربة الدالة على ان المراد
العرض والحبل الجزئين يعني ان الكلام في التبرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان
المراد العرض والحبل الجزئيين لان الكلين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض
الخ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته الحبل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئياً
بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين الماسة
والمملول تغاير يظهر خلل ما ذكره خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه معلولاً له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضامين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف
الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة
تمة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا
ينبغي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختبار الشق الثاني
الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء
المقصود وموهمة بانه من تمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة حيث فصله عما قبله قلنا ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف
الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل
لاعتبار الاضافة فيه تأمل حال الفاضل المحشي أنت خير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة

(قوله انما هو جواب) أي عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب
الثاني) أي عن الجواب عن النقض الذي كان على تقدير اختبار الشق الثاني أعني مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله
على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء وبشكل الخ ليس من تمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختبار
الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من منمنبات كلمة مع
في قوله مع انه لا يستقيم بل جعله جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لا فاقول (قوله تأمل)
وجهه ان ما ذكره المولي المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم
انه ليس بانفاً لما ذكره المحشي الحبالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وان كان جواباً لا دخل لا اعتبار وصف
الاضافة فيه لكن للمعترض ان يقول لا يخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعة فتصوره بدون الصانع محال أو تريد

من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت بها الجيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل بان وصف الاضافة من حيث
 لم تعتبره في الجواب الثاني ولا تعتبره في العالم وحل هذا الاخصيص بلا تخصيص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والافتقار كونه
 تصور العالم من حيث ذاته منفكاً عن تصور الصانع غير مفيد في كونه منبأراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير الصانع مع انه
 لا يتصور حينئذ منفكاً عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكتبوي منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذا الظاهر منها
 ان تكون الافادة مترتبة على التباين المذكور لم يكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي
 بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بان شرط الافادة التباين الذهني لا تباين (٢٤٩) المفهومين اذ قد يكون التباين

الذهني مع عدم التباين بين
 المفهومين وفيد الحل كما
 في قولنا الانسان بشر
 اذ فهم من الانسان الحيوان
 الناطق وفهم من البشر
 الصالح أي تصور المفهوم
 الواحد برأتين مختلفتين
 أقول المفهوم الواحد باعتبار
 تصور بوجه بغيره باعتبار
 تصور بوجه آخر والمراد
 من التباين هنا أعم من التباين
 الذاتي والاعتباري فلا يرد
 ذلك وما يقال الناطق جزء
 الحيوان الناطق والجزء
 والكل ليسا بمختارين عند
 المتكلمين فلا يرد ما أورده
 الحياشي ليس بشيء لان
 المقابلة في تعريف الكل
 لاهل القول هي المقابلة
 بالمعنى القوي الشائع الشامل
 للمفهومين الوجوديين
 والعدميين والمختلفين لا

الى الصانع كان فرضياً وتهديراً قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا منبأ على أن تصور العالم
 موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهري بخلاف
 وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا
 فرضي فكان ابطال الشارح هناك منبأ على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا
 اشكال انتهى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء فحقاً كونه
 جزءاً من وصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن
 يرد عليه ان مجرد التباين الخ) أجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التباين بحسب المفهوم
 شرط لافادة الحل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التباين في المفهوم ان
 يكون مفهوم المحمول أمر اذا تدبر على ما يفهم من الموضوع فالتفص بالمثل المذكور غير وارد لكون
 مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحل بالاتحاد في الهوية والتباين في
 المفهوم لا يصح في العدميات فقبل شرط الحل الاتحاد ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة
 والتعريف ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات
 هو الانصاف كذا قيل (قوله يدل ان التافيه وانه تصحيف فضل) وقع في عامة نسخ الحواشي
 يدل ان التافيه فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل أي زائد
 لافائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من غيل ان التافيه حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها
 عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ يدل ان التافيه
 باللام المتصلة مع التون وقوله فضل بالضاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتفسير بسبب فصل لامها عن
 التون وفي بعض النسخ تصحيف غل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل ان يقال انه معطوف على
 قوله لصار بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون
 المشرقة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح يدل لفظ صار فيكون
 المعنى ان كان كون المشرقة بدونه وكل ذلك تفسر وتكلف قبل عنه أي يتقدير ان يقال يلزم أن

(٣٢ - حواشي المفاتيح أول) بالمعنى المصطلح عند المتكلمين واللام يصدق على حمل أصلاً لان
 المحمول كلي البنية والكل ليس بوجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأمثالها تأمل اه وقوله لام العاقبة
 هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعثاً عليه أولاً وأما لام الفرض فسا كان مدخولها باعثاً عليه
 سواء ترتب عليه في نفس الامر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكتبوي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للاعجام فلا
 وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة تافيه مع جواز دخول التافيه على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب
 المعنى فالحق ان النسخة الصحيحة ان التافيه وإن التافيه تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

(قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً الخ) فيه انه عطفت الجملة على المفرد وهو أمّا يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فالتق الاصاب وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تحمل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تحريك الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلاشكال أقاده السكتوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلاً على التصحيح (٢٥٠) هنا لا نقول له أراد انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح

بها أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة بمجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكيك كما يشير اليه المحنى الخيال لان عدم انتضاء النفس مشترك بين الصورتين فتأمل (قوله ويمكن ان يقرر بالتفرض الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيال بأن هذا التفرض أمّا يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً والمعطوف عليه دليلاً آخر . أما لو كان دليلاً واحداً فلا يجري في عدم مغايرة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مغايرة الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان

يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وجبئ لا يرد التفرض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى بمعنى انه وان صدق على اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد التفرض به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع خبر ان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه وأنه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالتفرض التفصيل بأن يقال لان لم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضي النفسية) أي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم للنفسية فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفساً أو لا اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عنه يلزم اتصافه بالنفسية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يذيد له مغايرتهما أنفسهما (قوله فان لم يسم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات بطله تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون قديماً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجددة من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالتفصيل ضرورة عدم تنافي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشمولها الممكن والمتع والواجب وتعلقات فيها لا يزال غنصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالتفصيل ضرورة حدوث متعلقاتها ونهايتها

لواحد الخ لان المغايرة بين الشئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضايين بدون الآخر (قوله لان المتغاير سواء قسي الخ) متلازم والمغاير لزوم مغاير ليد زيد الذي هو غير مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عينا بزيد يلزم اتصاف عمرو بالنفسية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حيثما اعتبر كونه عيناً بزيد لا يكون غير زيد مع انه غير باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالنفسية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن فرع قوله فلا تكون العشرة مغايرة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيال على عدم المغايرة بحريته ان الكلام فيه وبحريته قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحكام والتفصيل أقاده السكتوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزيد قوله في زمان

الماضي أيضاً لأن هذا الكلام يبين النوع الثاني مما وقع في كلام المحشي الخيالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الأول بتبديل متجددة بموجودة لأنه الواقع في كلامه والقول في دفع الأول بأن هذا يان للتعليق الإلزامي وهو لا يشمل الماضي ليس بشئ (قوله فنجد حصول الفقد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار الآن) لا كلام في أنه بهذا العلم إذا لا يتغير علمه تعالى. أما الكلام في أن هذا التعليق أعني التعليق بعد دخول زيد غير التعليق الأول ولا شبهة في غيرته. إذ الأول تعليق العلم بالدخول الغير الموجود المقدور الوجود والثاني تعليق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في (٢٥١) النوع الأول من نوعي تعلقات

علمه تعالى وهو التعليق الأزلي حيث قال ضرورة عدم تنامي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الأمور الأزلية والمتجددة الخ (قوله إذ ليس الخ) علة لقوله اندفع (قوله ولا شك أن مجموع الأزليات الخ) قال المحقق عبد الرسول أي باعتبار عدم تنامي الأزليات أم ولعل الأوجه في دفع الإشكال أن المتجددات وإن كان الموجود منها متناهيًا بالفعل وغير متناه بالقدرة لكن تلك التعلقات لما كانت واقعة في الأزلي وهي متعلقة بغير المتناهي ولو بالقدرة كانت غير متناهية بالفعل فتدبر فانه دقيق (قوله بمعنى أنها صفة بها يمكن للتأثير والإيجاد من الفاعل) يعني أن الامكان راجع إلى القيد أعني من الفاعل على

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لأن كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تفسير المتجددات بحسب تجدد الأزمان وتبديلهما تبدل ذات الواجب من صفة إلى صفة على ما زعمت الفلاسفة لأن ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية وإضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور ونذهب بعض المحققين إلى أن علمه تعالى بالمتجددات بأنها وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة إلى اثبات تعلقات خاصة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها لأن من علم أن زيدا سيدخل الدار غدا فنجد حصول الفقد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار الآن إذا كان علمه هنا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وأما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد فيعلم أنه دخل الآن بطريان الغفلة عن الأول والبارئ تعالى يتمتع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد وأما قال متناهية بالفعل لأن تلك التعلقات غير متناهية بالقدرة بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه تعليق آخر لأن متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق أن مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن المتجددات سواء أخذت باعتبار أنها متجددة أو باعتبار أنها وجدت الآن أو قبل متناهية بمرهات التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة إذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات أن للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة إلى كل واحد من الأزليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة إلى مجموع الأزليات والمتجددات ولا شك أن مجموع الأزليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله بجملها يمكن الوجود الخ) يعني أن القدرة صفة تجمل المقدرات يمكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى أنها صفة بها يمكن التأثير والإيجاد من الفاعل لا بمعنى أنها تجمل المقدرات بممكنة الوجود في نفسها لأن الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور لأنه يمكن وذلك ليس بمقدور لأنه يمتنع أو واجب فلا يصح أن يكون أثراً للقدرة وحصول الكلام أن المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة منافية للقدرة والإرادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن أثبت التكوين قال أن القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والإيجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شأنها الإيجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الأزلي وصح صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الإرادة أحد جانبيه بتعلق التكوين بإيجاده فوجد فعله هذا تعلقات

ما هو المتعارف من أن يحط الفائدة في الكلام هو القيد وإن المرائض بإمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه لأن الاستلزام ههنا من الطرفين أعني إمكان تأثير الفاعل وإيجاده بقرينة أن القدرة صفة الفاعل وإمكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح تفسير القدرة بإمكان الصدور من الفاعل (قوله تعلل القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبداية تأثير الملة والمعلوم منع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يسلل عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لأنه يمتنع أو واجب (قوله تعلق التكوين بإيجاده) أن كان تعلق الإرادة بجانب وجوده وترجحت صحة الصدور به فعله هذا تكون الإرادة مرجحة

لصفحة الصدر وبعد ذلك يكون التكوين موجياً للإيجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات إلى أمر آخر) لله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تلبته الفرقة الثانية وعلى هذا فالمعنى إذا كان الإيجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الازل وتعلق الإرادة فيما لا يزال لا حاجة إلى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت حدوث فتأمل (قوله بمعنى أنه يصح أن يقال أن القوة صفة له تعالى) يعني أن المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لا بمعنى صفة الإطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ما هو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى إطلاق المستوي أو ذي الاستواء عليه تعالى ما لم يرد به الشرع هذا ما أراد (٢٥٢) المولى المحشي وأنت تعلم أنه لم يستعمل الإطلاق بمعنى الانتساب فيها رأينا من

كلامهم ولو استعمل فلقدرته يكاد الّا يفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فالتصور أن الإطلاق بالمعنى المتعارف والمثبت على الإطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لا هو ولا غيره إذ القوة من جهة سبغات الصفات الأزلية المشار إليها بقوله وهي أي صفاته الأزلية الخ ولا شبهة في أن كل ما هو من الصفات الأزلية يصح إطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لا يخفى وقول المحشي الخالي القوي العزيز شاهد صدق على أن المراد بالاطلاق إطلاق

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لأن الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والثانويات للتكوين قالوا أن القدرة صفة من شأنها الإيجاد وأما صفة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أفعالاً للفاعل فلا يحتاج صفة الصدور إلى تخصيص أما المحتاج إليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل إلى الخصص وهو الإرادة فلا حاجة إلى إثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقن فقال بعضهم أن القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الإرادة إذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات إلى أمر آخر فندم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة أن ما يوجد فيما لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم أنها متعلقة فيما لا يزال بإيجاد المقدورات بمعنى أن الإرادة إذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلق القدرة بإيجادها فوجد فعل هذا تعلق القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فندم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تنامي الموجودات غير متناهية بالقوة إذ لا تنهي إلى حد لا يتصور فوقع تعلق القدرة بهذا الحصول كلام المحشي والأولى أن يقول على مذهبنا في التكوين أن للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنامي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الإرادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها لتبيينه على الترادف) قبل الأولى حينئذ ذكرها متصلاً بالقدرة (قوله أو على صفة الإطلاق الخ) يعني أن ذكر القوة لتبيينه على أنه يصح إطلاقها على الله تعالى بمعنى أنه يصح أن يقال أن القوة صفة له تعالى لا بمعنى أنه يصح إطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل المحشي أن كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صفة الإطلاق المشتق على الله فان الإطلاق موقوف على الإذن الشرعي ألا

ما يشتق عليه تعالى وهما بالجر صفتان لله تعالى ومفعول الإطلاق محذوف أي المشتق وما في حكمه كذا القوة المتين وبهذا يرى أن دفع ما قاله الفاضل المحشي من غير حاجة إلى ما ارتكبه المولى المحشي أقامه المحقق عبد الرسول (قوله أن كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ) قد عرفت أن الدال والمثبت على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الأزلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يتدفع ما قاله لكن العجب أن المحشين قاطبة سلموا أن المحشي الخالي قال أن كون المأخذ صفة له تعالى هو الدال على صفة الإطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى إليه فكره لكن لا يخفى على البصير أنه ما قال ذلك بل قال فذكرها لتبيينه الخ يعني أنها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لتلاؤدي إلى التكرار لكن ذكرها لمناسبة هي التبيين على أن الشرع أذن بإطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباساً من الآية قوله على الله القوي العزيز أقامه المحقق السابق هذا ولا يخفى أن ذلك كله على تسليم أنها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأثير لكن تتفكر أن قولنا أنها بمعنى آخر وهو شدة الوجود أو كده كما صرح به علماء الميزان فلم يقلوا أن الوجود يقع على

الموجودات بالتشكيك كاليأس على إفراجه وذ كوالذلك وجوها منها أنه أي الوجود في الواجبات أول وأقوى فعلى هذا تكون صفة كمال ذاتي كالحياة وإن كان الفيض والوجود من لوازمها في حقه تعالى (قوله ليس يلزم على قاعدة الأشعري) قال بعض المحققين وأعلم أن الشيخ الأشعري لما اختار أن إدراك الخواص علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سميماً بصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما السموعات والبصرات وجمهور الأشاعرة خالفوه في ذلك فزعموا أن مجملوها صفتين زائدتين على العلم أنه ومنه يظهر أن الضمير في قوله الآتي وإنما أثبتنا ذلك الجمهور لا إلى الشيخ (قوله وإنما أثبت) أي (٢٥٣) جمهور الأشاعرة وهذا الكلام

أبداء لوجه مخالفة جمهور الأشاعرة للشيخ الأشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملوآن به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضمير أن الأنيان أعني ضمير به وضمير تأويله راجعان إلى كل منهما (قوله أي فلاسفة الإسلام الخ) فالإضافة في غيرهم في عبارة الحنفي الخياطي للعهد (قوله فهو باعتبار هذين التعليقين الخ) أي فالعلم باعتبار التعليق بالسموعات والبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهم أن السمع والبصر من الصفات الأزلية وثبوتها بدون ثبوت متعلقها للسموعات والبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتها أزلية السموعات والبصرات أو يستلزم حدوث هذين

يرى أن الاستواء والوجه واليد والتقدم صفة له تعالى مع عدم صحة إطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما السموعات والبصرات كما ينكشف لنا باحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الإطباق له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فاما إذا علمنا علماً تاماً جلياً بشي ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدية فرقاً بين الحالتين ولعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الأشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ألا أن ذلك ليس يلزم على قاعدة الأشعري في الاحساس من أنه علم بالحواس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالبصرات انتهى كلامه وإنما أثبت صفتين زائدتين لأن القرآن والأحاديث مملوآن به مع أنه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة إلى التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أي فلاسفة الإسلام والكعبية وأبو الحسن البصري بالعلم بالسموعات والبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً لاكتشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاتين وحاصل كلامهم أن للعلم بالنسبة إلى السموعات والبصرات تعلقين أزليين هما ينكشفان انكشافاً تاماً شيئاً بالانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشفان انكشافاً جلياً شيئاً بالانكشاف الخفي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعليقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد أن العلم الخ) لأن العلم به تعلقاً ثانياً يحدث بحدوثها (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك بآيات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالمدركات والسموعات واللمسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السمع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وإنما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما أننا بذلك وعرفنا أنها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعتدنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) قل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آخراً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله أن الإرادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوي نسبها إلى التعليقين أعني تعلق

المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب أن يفسر التعلق الآخر بالتعلق الأزلي بالوجود الأزلي للسموعات والبصرات فليست (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره الحنفي الخياطي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله أن آيات السمع والبصر زائدتين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوها مغايرتين للعلم ولا ضرورة في آيات الثلاثة الآخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الإدراك للذوق والشم واللمس داخلة في العلم غير مغايرة له فافترقا فلا يلزم من أثبتنا مغايرتين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة أن الدليل على ثبوتها مغايرتين للعلم ليس مجرد ما ذكر

بل ورود النقل بهما جزء من دليل اجماعهما معايرين فاذا ذكر سابقاً وان كان جارياً في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جارياً فيها
(قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلاعلة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح
فليس لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالخلق انه لا دليل بغيره. وهنا نعم الترجيح كالترجيح محال عند الحكماء
ولو من الفاعل المختار لكن (٢٥٤) الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أقامه الكلبي (قوله

ولنا) أي لان الخصوصية
مالم تنته الى حد الوجوب
بل لما جرد الاولوية والوقوع
يلزم اما خلاف المفروض
أو الترجيح بلا مرجح أو
ترجيح المرجوح أخذوا في
تعريف الخصص الايجاب
دون الاولوية وقالوا في صفة
المعلول مقيساً الى علته المعلول
مالم يجب وجوده عن العلة
لم يوجد دون قولهم ما لم
يكن أولى لم يوجد (قوله
وهو ليس بمحال) من ذلك
هو ما ذكرناه من ان المرجح
هو صرف الفاعل وتوجيهه
باختياره ارادة اليه لكن
لما كان أمراً خفياً زهوا
عنه وقالوا ترجيح الفاعل
أحد المتساويين بلا مرجح
ليس بمحال فظاهر ان لا
مرجح وليس كذلك أقامه
عبد الرسول (قوله في
القدرة) أي فلا احتياج
الى اثبات صفة الارادة
وفيه ان التأثير غير الترجيح
ولا بد لوجود الممكن

الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك
المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم ينسار بل من شأنها التعلق بجانب واحد لئلا يلزم الايجاب
ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الاشعري ضرورة ان أحد الطرفين يلزم
الارادة والارادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية بأحد التعلقين ولا
تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية
مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى
بلا وجوب وكان كائناً في وقوعه فلتفرض وقوعه بها في وقت والمقدم في وقت آخر فان لم يكن
اختصاص أحد الطرفين بالوقوع لم يرجح بلزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح لا تكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح
لانه مع وجود تلك الاولوية لأحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد
الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لأحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح
ولنا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد
المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب
عن الاعتراض وحاصله انما يختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة
صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انما اذا تعلقت بصحة صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى
مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك
الصفة الخ) يعني لا للم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممنوع
لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح
أحد المتساويين أي ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل
هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير قاع وباعت
عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير
مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الاداة مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بأن هذا
الجواب لا يجدي فضلاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي
القدرة ولستواء نسبتها الى الطرفين والأوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

من كلا الأمرين ففعل التأثير منسند القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان
قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يقتصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا ترجيح
الصفات عن انكشاف وتوجيه ونحوها مع انه ألتقى بمكالم التوحيد والخالص ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة
كونها هي مستند التأثير غير معقول قال ترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح) أي وعالية اللازم نقل على

محالة المألوم هذا ولكن قد عرفت أن الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل منه وهو توجيه الواردة وصرفها إلى المراد أقاده الحقيق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات وإن لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للأمر الاعتباري المحض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج أعني الممكن ولا شبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري (٢٥٥) في الأمور النفس الامرية (قوله

حتى لو لم يكن ذلك الشيء
الحق) دليل على كون العلم
صورة الشيء وحكاية
وحاصله أن كون العلم فرع
المعلوم ثبت بتدوين أحدهما
أن العلم صورة الشيء وحكاية
والثانية أن صورة الشيء
وحكاية فرع لذلك الشيء
ولما كانت الأولى نظرية
أثبتها بقوله حتى لو لم
يكن الخ (قوله ليس المراد
بالتصور والتصديق ما هو
قسم العلم الحصولي الخ) قد
ينافي هذا تقريره السابق
بقوله فإن المعلوم هو الأصل
والعلم صورة له وظل وحكاية
عنه إذ هو صريح في العلم
الحصولي ويمكن أن يدفع
بأن الفرق بين المعلوم والعلم
في الحضور بمجرد عتبة
المعلوم وعدم عديته فن
حيث عديته علم ومن حيث
عديته أعني من حيث نفس
الشيء معلوم ومرادنا
بالصورة والظل والحكاية
فيما سبق هو هذه المنذبة

إذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح
بلا مرجح دون الإرادة مشكل على أنا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواظف في بحث
الامكان أن الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخفى عن هذا الإيراد إلا بأن
يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى تعلق آخر يخصص له وهكذا إلى ما لا نهاية
له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل
(قوله محققه) أي تحقيق أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع أنه لو كان عنها
فلا يخلو أنها أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في
الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً أما الأول فلأنه عام شامل لواقع وغيره فإنه تعالى يعلم الممكن والمستحيل
والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه
مما يقع في الحال أو في الاستقبال فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل وحكاية سواء كان
مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الاضاعي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك
الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحينية التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان
العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع له وبما حررنا لك أندفع ما قيل أن كون العلم تصوراً أو تصديقاً إنما يتم في العلم الحصولي وعلم
الله تعالى حضوري إذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسم العلم الحصولي أعني الصورة
الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولياً
أو حضورياً وأندفع أيضاً ما قيل أنا لا نسلم أن التصديق فرع الوقوع وإنما يكون كذلك لو كان
الزمان الماضي متبرراً في القضية المصدق بها أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان
المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لأن التصديق على هذا التقدير وإن لم يكن فرعاً للوقوع
بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا
القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كالأجنبي على ذوي الأفهام * بقي هنا بحث وهو ما ذكره صاحب قد
الحصل أن هذا مخالف لما قرر عند من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع (قوله هو به سند قد قول
الحكام الخ) أي بما ذكرناه من أن العلم بالوقوع سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه أندفع ما قال الحكام
أن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الاضاعي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا
بالسما والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور أولاً السريز
ثم نخطه وعلمه تعالى من قيل الفعلي إذ هو يعلم الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابياً فيجوز

فلتأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) أن أرادناه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره
الحشي الخليلي وحرره المولى الحنفي من أن العلم المخصص لما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وإن أراد أنه يجب
وقوعه وإن كان بترجيح شيء آخر أعني الإرادة فما ذكره المولى الحنفي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر
عندم ولهذا أشعر بالتأمل

(قوله لانهم ان ارادوا به الخ لا يبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلاً وحكاية للمعلوم فان اصولهم الحكيمه تنفي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولي الانشائي فقوله فهو باطل منظوره فيه (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة بفعل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلاً بل لان فعله لو كان غالباً (٢٥٦) عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أعمال الله غير معالة بالاغراض لكنها

مشتقة على حكم ومسالح البتة فلي هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتغال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهة لاحد في أنه وإن علم مصالحة الفعل لا يقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه قاله لم بالمصاحبة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان احداً وان جزم بمصاحبة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجادها فظهر ان العلم بالمصلحة لا يفتي عن الارادة اه (قوله ليس له قاسر في أفعاله الخ) أي بكرهه عليها ولقائل ان يقول نفي الاكراه هو نفي عدم المغلوبة اذا كان المراد بعدم المغلوبة عدم مغلوبة الطبيعة في الافعال لا عدم الاضطراب ولو قيل

ان يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وانما قلنا أنه يدفع لانهم ان ارادوا به أنه ليس ظلاً وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا أنه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المفذور كما لا يخفى (قوله نعم رد أن يقال الخ) يعني رد أن يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المفذور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة انما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة وفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها حينئذ يكون معني كونه تعالى مرئياً أنه ليس له قاسر في أفعاله تعالى وليس بساء فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره حينئذ يكون راجعاً الى قضي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا يخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في قضي كون الواجب مرئياً أي قاعداً على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مرئياً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الانصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مرئياً لزم أن يكون الجماد مرئياً وحينئذ جواب المحنّي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لاني غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب لا يستلزم كونه مرئياً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المترضى أنه لو كني بمجرد ذلك في صحة اطلاق المرئ على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة اطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحنّي حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة اطلاق في الجماد لان الموجب لصحة اطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساء ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشتر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ياراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسوء والمغلوبة فيلزم أن يكون مرئياً يكون السؤال موجهاً ويجاب بما أجاب به المحنّي وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مرئياً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

المراد من عدم الاكراه عدم قاسر القوة الشاعرة أي العالة ومن عدم المغلوبة عدم قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى تحتاج الى نفي قاسرها على ان هذه لا يثبت بها ارادة أصلاً لا ان ثبت لها القاسر ولا اذا امتنع عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعوراً المرئ بسلب قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجهاً فتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الجعدي عنه

(قوله فلتكن هي الترجحة) لكن يبقى الكلام في أنه أي قائدة في تفسير الإرادة بالطلب المذكورة دون سلب إرادة الغير في أفعاله تعالى وسلب التيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له بل أي قائدة في نفس إثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لأن تلك السلوب مثل السلوب الآخر من كونه غير جسم وغير متجزئ ونحو ذلك مما الحق منصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عدم الإرادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تنفق نسبة القول بالإيجاب إلى الحكمة مع قولهم بأنه تعالى غير مكروه ولا ساء ولا منلوب والحق أن هذا دليل واضح على أن (٢٥٧) للإيجاب الذي يظن أنهم يقولون

به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم إنما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكاره الفضلاء (قوله ولمهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر) إذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز أن المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر ونحوه تقسم الكافر مثلاً على الإيمان ونحوه وأشار إلى أن ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولمهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان فاعذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد وبشاء بحيث لا يغلب عليه

تقدير فانه دقيق (قوله نعم رد الخ) يعني رد عليه أن الإرادة إذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بل وقوع في بعض الأوقات لأن نسبتها إلى كل الأوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وإن أريد الخ) أي أن أريد أن الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكروهاً وساءاً ومنلوباً في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله تكون الأفعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بنوع صفة بها يصح الفعل والترك قيل أن من فسر الإرادة بالسلب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي الترجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندكم) لأن تخلف المراد على الإرادة جائز عندكم لأنهم يقولون أن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلون الملازمة ويفرقون بين الإرادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولمهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فإن التحقيق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وإن لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منياً عنه أجمعاً من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهذا كم أجمعين * وقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله قبل عليه الخ) فأنله مولانا زاده الشارح الأخير للعقائد وحاصله أن الدليل إنما يدل على أن المعنى الذي يجده الخبر حين الأخبار مغاير للمعنى التصديقي البقبي لا مطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فإن كل عاقل بصدد الأخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم أن هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى إذ لا يمكن أن يقال أنه تعالى أخبر عما لا يعلم لأنه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس القائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من أنه لما ثبت مغايرة العلم في الشاهد فكذلك في القائب إذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالإجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخباري حاساً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة إلى بيان مغايرته له وإن قياس القائب على الشاهد يفيد الإلزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا

(٣٣ — حواشي العقائد أول) شيء وأنه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدلة وقطعاً للمعدرة واعلم أن ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الإرادة والمشيئة إذ ليس في شيء منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم أنه إذا أخبر الخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً إذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن الحاشي الخيالي في بحث العلم فصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً فني تلك الصورة لا علم مع وجدان الخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المغاير للعلم فتأمل (قوله فكذلك في القائب) قال القاضى الكتبوى أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والإرادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اهـ

(قوله مجرد تصور الكلام النفسي) ليس التصور هنا بمعنى التعريف لأن الدليل المذكور في الشرح بإياه بل بمعنى إثباته في الواقع ببيان وجوده في الالمان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولي أن يقال المدعى هنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (٢٥٨) افادة الكتبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة وأما إثباته للأوجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فلأنه أعني إذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية أما إذا كان دلالة الأثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلأن الإلزام غير مقصود هنا بل المقصود إثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلأن ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر أعني بدل على نبوت الكلام لأعلى كونه مضافاً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المنابر وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بشيئته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الانهزام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهمة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع أجوزة تجوزاً أسكنه وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل يحورها وبحبرها والحوار والحرير السوق اللين (قوله المعنى الذي نجده) يعني أن المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد أعني النسبة الإيجابية بينها لا تغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات القوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فإن العبارات تختلف بحسب الأزمنة والامكنة والاقوام ومجيباً تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة بدل عليه بالكتابة والاشارة أيضاً فمع أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال إن الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ماذا كره أعنيتم إذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد وأيضاً إن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود هنا هو مجرد بيان أن المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة مضاف للعالم وأما أنه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبتته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاماً نفسياً كما أشار إليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي أنه مدلوله القوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد أنه المعنى الذي هو غرض التكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الأصل بالنسبة إلى الالفاظ المدبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح (قوله ثم إن الثالث الخ) بيان لمقارنته للعالم يعني أن الثالث يحصل له التصورات الثلاث ولا يجيد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون عتقاً تصورياً ما أخبر به ثم إن الثاني قصد الاخبار عن ذلك المعنى نجد في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً فيكون مضافاً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الاول أنه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من أن هذا

النفسي الذي نجده من أنفسنا (قوله أما إذا كانت الخ) يعني لو ثبت أن دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الأثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الانهزام) الظاهر أنه كناية عن الصعوبة على أنه يحمل المجاز على أنه محل جواز الالفاظ من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على الحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل أخيرة على أن يكون بالحال والزم للملمتين افادة الكتبوى (قوله فإن العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) ترق من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض إلى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الإشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لأن الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً

بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الاول بأنه سبب حله الدليل وتعالى وإن لم يصح كونه شاكاً أو غيراً عما لا يعلمه لكن يجوز أن يتأمل معاملة الشاك والغير العالم على طريقة الاستعارة التخييلية كما قيل في العلم لاقتضاء المقام ذلك ثبت مقابلة كلامه النفسي لعله وقياس الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

فيهما . وعن الثاني بأن الذي يصح أن يكون مدلول الكلام الاختباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا إلى بيان مغايرة الكلام للعلم التصوري . وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الأولى والمعنى الأولى قائم بالمعنى الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام النفسي وإن لم يوجد ما ندعيه من الكلام النفسي المخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لأن الأمر تعبير الخ) لم يقل عبارة للتعبير على أن الكلام في الأمر القوي الذي هو صفة المتكلم لافي الأمر الاصطلاحي الذي هو صفة الفعل فإن كونها أمراً إنما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الأمر القوي في قولهم أمر بكذا والأمر القوي هو الإرادة فقط يدل على الطلب الباطني للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو (٢٥٩) الأمر الباطني النفسي ولا طلب

الدليل غير تام في ذاته تعالى إذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اجزاء عما لا يعلم وقوعة وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني أنه إن أريد بعدم علمه بوقوع النبوة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وإن أريد عدم تصوره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الأول أيضاً أما لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا إلا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله نذر إشارة إلى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الأزياء (قوله والحق أن الأمر عبارة عن انطالة الخ) أي والحق أن الأمر مغاير للإرادة لأن الأمر تعبيري عن الحالة التي تحصل في ذهن الأمر عند قصد الأمر أعني النسبة الإيجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الأمر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني أن ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وندرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته أما توقفه على ما سوى الكلام فلأن ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون قسماً لله لأنه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك أن خرق العادة حين الادعاء موافقاً للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً علماً وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الأحكام فلا بد أن يكون المرسل موجوداً قادراً على الإرسال علماً بمضامه مختاراً مختاراً لمن يشاء من عباده وأما توقفه على الكلام فلأن أكثر الأحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام تأخوذ من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية وأعلامها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلاً وبما ذكرنا ظهر ضعف مقال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق فهم علماء ضرورية برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام أو يخلق الأصوات لدلالة عليها أو يصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك إلى اتصافه لي بالكلام لأن الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فينبى كلامه تدافع ظاهر الخ) لأن باقي التلويح يدل على أن الإيمان بكلامه

موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتأمل أقاده الكتبوى (قوله فلان نبوته) أي الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعبّر المرجع الشرعي أما لأن الشريعة تنلزمه أو لانه للذكور في التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه متقطعا من درو كلاله المستخرجة من صدق فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ) ما سبق كان متيناً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت له بإقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفضي إلى رجوع هذا إلى الأول للفرق الظاهر بين الثبوتين وإن كان هذا موقوفاً على السابق (قوله وبما ذكرنا) من قيد الشريعة في أول هذه الحاشية فبيننا حيث قال بني أن

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم يبان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الأحكام الخ (قوله لا يتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فإيراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الإيمان بالكلام لا يتوقف على الشرع (قوله بل التوفيق بينهما جلي) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جلياً غير محتاج إلى التحمل لكان الموقنون متفقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة إلى سبعة وهذا شاهد (٢٦٠) صدق على أن التوفيق محتاج إلى التحمل وليس بجلي اهـ (قوله موقوف

على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على ما يقتضيه ما مر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع (قوله لان مبناه الخ) اذا اعترف بأن مبني الاجماع الحديث النبوي ولا شبهة في كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ولا ينع كونه الاجماع موقوفاً بواسطة المبني المذكور على صدق النبي فتوقف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لا حاجة في إثبات هذا الدافع إلى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني المراد وأيضاً قد ورد الشرع بها وببعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فبصح التحكك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التحمل الخ) لا حاجة إلى التحمل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هنا أن ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدق عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه منكم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرح هو الكلام القطعي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحقق المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعزلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الابداد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

التكلم الخ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً العضدي ووجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد في أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذلك كونه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والفرقة تحكيم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أي لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ما ليس حاصل في شيء بل يشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذي يصدق قائماً بنفسه لا بشيء وأما المتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الابداد الذي هو الاثر القائم بالفعل الموجد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل كثير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اهـ (قوله لما رأت الكرامية ان بعض الشرايح) لعل المراد بالشرايح هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشراي اصيب هو مخالفة البديهة الفاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فمخالفة الاولى لزم الكرامية والثانية لزم مخالفة الكرامية فمخالفة الشراي انحلت مؤنة الشراي اصيب (قوله وهو قوله كن الخ) خلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند (٣٦١) الى القدرة القدسية وأما خلق

بقي الخلق فستند الى
الازادة أو القول على
اختلاف المذهبيين (قوله
ومن ثمة الخ) أي من أجل
كون الكلام النفسي مدلول
الكلام اللفظي المستلزم
للتعدد ذهب الجمهور الى ازالة
التعلقات (قوله ولا يلزم
من تعدد الأثر الخ) ألا ترى
ان الدخان والاشراق
والاحراق كلها أثر مؤثر
واحد هو النار (قوله لعدم
الاحتياج فيه الخ) أقول فيه
نظر لان صفة الكلام القدسية
أما أن تكون من جنس
المدلولات الوضعية للقرآن أو
من جنس آخر وعلى الاول
لا حاجة الى ذلك القول الغير
الظاهر سواء كانت تعلقاتها
أزلية أو حادثة وعلى الثاني
يكون دلالة اللفظي عليها من
قول دلالة الأثر على المؤثر
سواء كانت تعلقاتها أزلية
أو حادثة بل الحق ان هذا

المعنى في مثله لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعزلة قالوا أطلق
الحاق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين
بالصفات والقيام والنبوت مع أنهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى أنه موجد الكلام وحمل الموجد
عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختل عندم ان كلامه هو الحروف والاصوات
القائمة بذات القاري والحاظ التي يستحيل بناؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري
لان أفضل العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللفظ) يعني ماقالة المعزلة
من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر واللفظ فان المتحرك من قام به الحركة لا من
أوجده ولو في محض آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول أما قائم نفسه متكلاً وان لم نعلم أنه الموجد
لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله وأما
الكرامية فقائلون بمحدوده) أي قائلون بان الكلام للركب من الحروف والاصوات حادث قائم
بذاته تعالى وهم يسوونه قول الله وأما الكلام القديم عندم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال
في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشرايح من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من
مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوده قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو
المشهور لكن قال في المواقف في باب التزيهات ان الكرامية إنما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج
اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض
الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة
لا تعد فيه أصلاً أما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات (قوله وذلك فيما لا يزال)
قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد
اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات أقول هذا إنما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع
على الموضوع له وليس كذلك عندم بل هو دلالة الأثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الأثر تعدد المؤثر
(قوله والجواب الحق) أي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون
التعلقات في الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر
بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وإنما كان هذا الجواب خطأ لعدم
الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الأثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر

الجواب إنما كان خطأ لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون
مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه بما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة
الكلام مخالفة لتكررها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات في الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما
يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازالة التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات
وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيها بعد من أن الأمر انتهى بلا ما مر ولا

منتهى في الازل منه وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكتبوى (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) به ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالعلق الازلي أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع أنه منقسم في الازل الى هذه الأنواع (٢٦٢) ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) قل عند في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام ازلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سبيل حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازلية لمرف منه اراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقابلة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفس والا جعل الاقسام أنواعاً لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايراً للخبر يلزم أن يكون مغايراً للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لا تقولوا بانقسام الكلام الى الأنواع المذكورة في الازل كما لم يكن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص نعم يخرج عنه كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه حبراً أو نبياً أو استغنياً أو نداه ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حقيقة أخرى كحقيقة كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجاني رد عليه ان هذا لو تم لدل على كلفة مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد أن تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان للصدق المتعبر في مفهوم الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلّي جواباً

باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليتأمل افاده الفاضل المتقدم (قوله والا جعل الاقسام أنواعاً) أى حقيقة لانها أنواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لا يخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعني تلك الصفة الشخصية (قوله ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه أعني كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أى في عدم الخروج وعدم الصدق فن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر

الثاني (قوله قال الفاضل) أى باحثاً في التظير للسذكر (قوله من الاعتبارات التي لا تنكح تنهيه) فيه

لمعين الخصم الجواب اذ المتعبر في صدق الكلّي على افراده الافراد للموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تباين الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كلياً نعم لو اراد كونه كلياً اعتبارياً صح ولكن لا يتم بهذا القدر حسب بحث ذلك للباحث

(قوله اذ ما من خبر الا ويستلزم الخ) هنا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو ان يقال الامر بالنهي يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر قد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر المذكور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضا واقصر المولى المحشي

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيدا الكاتب والقائم والثاني ما هم يقال في جوابه انه الانسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الانحدار) والا لزم انحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بدس البطلان (قوله ولو سلم فعمل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الانحدار فعمل الامر والنهي والاستقام والنداء راجعا الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي ان استلزام الاخبار للانسانية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخيري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أضلا في اللفظي فكذا في التقسي وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن التحقق في صورة تصود الرحل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب ونجيه وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح الموافقة ونبه انه انما يكون محالا اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا قيل فالحق ان نفس الطلب من المعلوم وان كان المطلوب الاثبات حال الوجود محال أشكال اذ المعلوم ليس بشيء فهو غير قائم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليانا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل متكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عدا بم طريق بريد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطابه عليه السلام للحاضرين بالنص والصراحة وللقائمين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها (قوله فان القرآن الخ) يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق التنهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالفراآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضا فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كقوله الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف ببيان لقوله والقرآن فانه حيث يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

ورعا يقال التنبيه على الترادف مبني على ان من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ النالك في الكلام النفسي على ما هو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد ما يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الشائع في اطلاقه أيضا فاذا جمعا للمصنف وحكم بتصادفهما على شيء واحد علم ان لهما معني أحدا فيه فاما ان يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأتي

الثاني قوله غير مخلوق تبيين الاول (٢٦٤) (قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه الذي فيه خفاء هذا

الحكم تشبوه في اللفظ (قوله المشروطة وجود البعض) حق العبارة المشروطة وجود البعض (قوله على ما هو رأي المعتزلة) متعلق بأوجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم (قوله فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف أوصاف حقيقية لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالة مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي بلا حظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لإيراد قوله ان للشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسبوقة أو الخفية أو الاشكال المنقوشة الا ان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضا انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ الخيل ولا الاشكال اذ ليس شي منها كلاماً لفظياً ظاهراً وان أمكن إدراج الخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة أب عن النفسي

لا يدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان الثقل مخالفاً للمقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض باتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من أن انصافه تعالى بالاعراض بمعنى الابداع صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتحيز وما يوم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن أتى الحجر وأوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله برد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم راد به حقيقة الوجوده ولذا وصف بما هو من لوازم المحدثات راد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعين النفسي واللفظي قدنا وصف بما هو من لوازم القديم راد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات راد به اللفظي أو المتخيل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن يعني الكلام النفسي بوصف بكونه مكتوباً ومنزلاً ومحمولاً ومسبوفاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقرؤه ومسبوع ومحمول باعتبار وجوده الارضية وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيه بحث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله راد به حقيقة الوجوده ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولة فلي هذا معنى قوله راد به الالفاظ المنطوقة راد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو الخفية أو الاشكال المنقوشة حينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل الحلي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيداً اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لإيراد قوله ان للشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة أب عن النفسي

حمله على اللفظي بل يجب حمله على النفسي وارثا لكتاب التأويل الذي (٢٦٥) ذكره المولى المحمدي تأمل (قوله ولا

يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح) لا يخفى أن ما ذكره الشارح هو كون التسمية لأجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لأجل هذا الخلق المختص ولا يخفى في أنه لا يندرج فيه كون التسمية لأجل خارق آخر هو السماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج إطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن أن يجعل شاملاً له أذا التسمية لأجل أحد الخارقين المذكورين لا يندرج في التسمية لأجل الآخر فليست (قوله وكلاهما خرق القاعدة) كل منهما من وجهين أحدهما السماع بلا واسطة الملك والكتاب وهو مشترك بينهما والثاني المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالتالي كونه السماع من جميع الجهات (قوله مع أنه المدعي أن كلام الله اسم مشترك) كما صرح به الشارح أن بقوله قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك (قوله عندكم)

النفسي واللفظي حيث يوصف بما هو من لوازم القديم براد به الخ وقد در من فسر قوله ونحقيقه أي تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام قلنا من مزالقي الاقدام (قوله والتفصيل أنه لما تمسك الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف أن المنزلة لما تمسكوا بأن القرآن منصف بالادوار التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً واجب عنه تارة بأن وصفه بالادوار المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المني من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الادوار هو اللفظ وهو حادث عندنا وأما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الادوار والقرآن يطلق عليهما أما بالاشتراك أو بالحقبة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله حيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجهه تخصيص موسى عليه السلام بالكلمة أنه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فإن معنى قوله فسمع موسى صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق القاعدة وأما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لأن من جوز سماعه كالشيخ الأشعري والامام الغزالي نحو يقول خص به لأنه سمع كلامه بالآزلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرزية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قبل اعتبار العلاقة الخ) يعني أن قوله باعتبار دلالة عليه يدل على أن إطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لدلالة دلالة عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لأن المشترك هو الذي يكون معناه متدوراً ولم يتخلل بينهما النقل مع أن المدعي أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعني الكلام النفسي بالنسبة إلى الناقل لأن اللفظ المنقول حقيقة في المنقول إليه مجاز في المنقول عنه بالقياس إلى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لأنه لو كان مجازاً في النفسي لصح فيه عنه بأن يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعني أن النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول وزك حقي لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الأول مهجوراً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فإن إطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا منقولاً وأما قلنا النقل المعتبر في المنقول لأن في المجاز أيضاً نقلاً لكن مع عدم هجر المعنى الأول قال الفاضل الجلي رد عليه أما لا نسلم أن الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتغال اللفظ في المعنى الثاني حيث قال أن تمدد معنى اللفظ فإن وضع لكل مشترك والا فإن اشتهر في الثاني فتقول ينسب إلى الناقل وبالأ حقيقة ومجاز انتهى كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الأول

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على أن مجرد الاشتهار ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشتهار الذي ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أي ثم قال الفاضل الجلي لو سلم ان الهجر معتبر في النقل فنقول هذا أي اعتبار الهجر في النقل وان كان منافياً لكون كلام الله منقولاً لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام التلويح القديم لكن اعتبار الهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازاً في اللفظ الحادث (٢٦٦) ومقصود السائل من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً (قوله ولفظ الكلام

مهجوراً على ما نسير شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولاً قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل متناسلاً فترجح فان كان متناسلاً فان هجر المعنى الاول فنقول والا فني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً فاما ان يتخلل بينهما نقل أولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك متناسلاً فان هجر الوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة وإلى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لاجابة الى النقل والابان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال أيضاً كما قرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصل غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع بنافي كونه مجازاً اذ لا وضع في المجاز لانا نقول بتحقيق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باخبار دلائل ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لملاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيماً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلاً له يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل الحنفي والحق ان اعتبار الملاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً على ما هو المشهور قال في التلويح لما نذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر الملاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود الملاقة وعدمها فعملوا الاول منقولاً والثاني مرجحاً فلزم في المرجح عدم الملاقة وفي المنقول وجود الملاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء الملاقة كونه منقولاً مشهوراً

على تقرير الشارح كذلك) أي تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهذا لا خفاء في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقي قوله نوع في فرع الوضع ولا شبهة في أنه ليس مقهوراً من تقرير الشارح قال الكلام فيه ولناخصه المولى الحنفي بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعيين الخ) خبر لقوله معني قوله اذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور (قوله ولا شك انه) أي ذلك الوضع (قوله وضع شخصي) لا نوعي وذلك لملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخص لا بأمر كلي يشتمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع

النوعي (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع هنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه مجرد كون الموضوع معيماً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينه وبين البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما عينه شخصياً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر ان واقتضاء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل الحنفي ما ادعى شهرة اقتضاء الملاقة للفتوى بل ادعى شهرة اقتضاء اعتبارها تلك الفتوى لكن لقائل أن يدعى هذا بان ما نقله الفاضل الحنفي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار الملاقة وجود الملاقة قال الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا ينبغي ان اثبات عدم ترتيب الوضعين يستلزم هنا الاثبات مع افادة زيادة هي عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المترض الحاكم بكونه متقولا والتقل لا بد فيه من كلا الامرين اعني نفس الترتيب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض المولى المحشي لهذا (قوله اسم اللفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب (٢٦٧) من المعنى القديم المدلول عليه

بالنظم المؤلف عقلا بان يوضع لفظ القرآن للتقدير المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القاعين بذاته تعالى او لكل منهما وفيه انه بعدما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لا حاجة الى كون للمعنى المذكور صفة قديمة له تعالى ولا الى الاستشهاد لكلام الاخطى ولا يمكن حمل المعنى على معاني القرآن ومدلولاته الوضعية لان تلك المعاني ان كانت معاني باعتبار وجودها الخارجي فاكثرها جواهر مثل السماء والارض وان كانت معاني باعتبار وجودها المادي فهي صور علمية وعلى التدبيرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته وفهم من كلام المحشي فيما بعد ان مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل افاده الكليني (قوله وان أراد به انه اسم لتويع الخ)

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما قل من التلويع انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في القول وعدم وجودها معتبر في المرجل واما ان وجودها يستلزم كونه متقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في التقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي متقولا لتحقيق العلاقة فيه كما لا ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الخ) اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور ان تأخر الوضع الثاني معتبر في المتقول على ما هو مقتضى التقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظ لجواز ان يتم الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما مائلا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا متقولا كما لا ينبغي (قوله فيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خراط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررتنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فكيفه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما نزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما قرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكرو كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم لتويع القام بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصية فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصية لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصية بل باعتبار عمومته وكونه فردا من افراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيها وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي ان صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازانه بخصوصية فاللازمة مسألة

له اراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى او بذات الخلق مشابها له لا النوع الحقيقي المنطقي والافيلزم المائلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا تصح المجانسة فضلا عن المائلة كما لا ينبغي لكن اذا اتفت المائلة الحقيقية اعني الانحداد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما حيز عنه من لزوم عدم كون ما بين الدتين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للمدول عنه لتأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لا يخفى أن النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لا يتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالقدم لاجلها (٢٦٨) من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

ذلك النوع باحد الوصفين
التاسين كل منهما من الافراد
فيجب ان يوصف باعتبار
الافراد المتصفة بهما بالذات
ايضاً بهما بالعرض ولكن
الحق ان النوع لكونه
عبارة عما يشمل جميع
الافراد والجميع من حيث
هو ليس متصفاً بشي من
الحدوث والقدم لتركبه
من الافراد المتصفة بكلهما
عدم الاتصاف ايضاً بشي
منهما اه (قوله والفردين
الخاصين) أحدهما القائم
بذاته تعالى والثاني المنزل
على النبي عليه الصلاة والسلام
(قوله وفيه) أي في
المخلص المذكور سواء جعل
الكلام مشتركاً بين الشخص
القائم بذاته والنوع أو زيد
عليه اشتراكه بين الفرد
الآخر ايضاً أعني المنزل
عليه صلى الله عليه وسلم
(قوله الا يرى أن
الصورة الخ) فيه بحث لان
المحققين ذهبوا الى ان
أجزاء الماهية كالجسم
والحيوان والناطق للانسان
مع كونها مختلفة الحقائق
هي موجودة في الخارج

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية
القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات
القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضاً مع انه لا يقول
بحدوثه أصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قدم حيث قال
القرآن اسم لفظ والمعنى وهو قديم إنما الحدوث لقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير
يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء
حادثه سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها نعم أنها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا
ظهر فساد ما قاله الفاضل الخنسي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له
افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة
بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل
الاماني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الا بأن يجعل الخ) أي لا يخلص
عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع
فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث
لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبداً وإنما
الحادث الجزئيات الشخصية بتخصصات الحال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بأن يجعل مشتركاً
بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه
السلام كلام الله تعالى مجزاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه يجزى لزوم أن يكون اطلاق الكلام
على ما يقرؤه كل واحد من بخصوصه مجازاً فيصح فيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضاً يلزم أن
يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء
فالخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد من كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان
بناظره باعتبار تعلق قراءته به وفيه تأمل (قوله بشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون
التحدث مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم
والتاخير وأجيب بأن غرضه ليس في الترتيب مطلقاً بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض
الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضي لا تكون كلمات ولا الكلمات
كلاماً ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستحيلاً في حقا بطرق جري العادة لعدم مساعدة
الات لكن ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها بجمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع
الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضي بين الحروف القائمة بذاته تعالى
غير معقول لانه إنما يتصور في الجسائيات دون المجردات والا لزم اقسامها الا يرى ان الصورة
القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضي
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

الفرق

بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان وأذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على
الفصل ولو لم يكن لها ترتيب وضي في ذلك الانسان للموجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتيب الزماني) هذا ظاهر القصد بل ههنا ترتب وضمي وزماني اذ لو كفي مجرد الترتيب الزماني لكان ملغ قرآناً كلياً كما لا يخفى هذا والحق ههنا مع الحق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين امره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بدخلة احد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ انتزاع القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآناً ومعنى كونه تعالى متكلماً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بأنه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بأنها أزلية ويمكن دفعه بأن يوصف القرآن بالقديم باعتبار مبدئه وأنه في نفسه أزلي وبأن القديم بمعنى الأزلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام أزلي

الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزّل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضي أو الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب ههنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك المذهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكتابية وانما التعدد والتمايز بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يفهم ولا يتصور محضه (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثاً البتة لحديث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ هذه الاضافة وعلة لما وكذا في سائر العبارات من الاجلاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزييق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدءوها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث نعم يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به قلن رد هذا المنع ودفعه بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للتكوين الا من قام به التكوين انحد الدليلان. أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان أعلم هذا الدليل واتدقّع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

تقدير (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور محض لو كانت تلك الالفاظ متباينة متباينة بالذات واما اذا كانت متباينة متباينة كما قال هذا الحبيب فلا بل الحق انه أقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جعلها مقولات الحيوان والاعراض القائمة بالممكنات فلا معنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العلمي الأزلي فهي

بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده الكتابي (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخبالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالتفصيل مثلاً قال المحشي المدقق وكالعلم والارادة وغيرها ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على انهم كون الشيء مكوناً لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائماً بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فن أن الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم إيهام ما لا يليق فلاه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلاً أنه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يؤم أنه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المتعلقة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالاعراض الخلوقة له تعالى (قوله قادر عليهما) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله وأما تكوينة) أي تكون التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لا يخفى أنه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر آراً لا يكون التباين بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متباينين بحسب نفس الامر كيف ويصرح الشارح بضرورة تباين الفعل والمفعول نعم (٢٧٠) ان الفعل ليس ممتازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق

المنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فاللازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والمقاضي وعلى اذن الشارح كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض للمقدورة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحرمة انه اسود وأحر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني أما لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عنه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عنه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقيق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما ينفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لا يحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى مطلقاً أولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض إنما هو لقيامها بمحاطها على ما قالوا من أن العقل يقوم لها وان وجودها في نفسها وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدمات بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث انصاف الباري تعالى به الخ) فيه انه لا دلالة في كلام المحشي على هذه الحجة بل الظاهر من لفظ النفس مجردة عن كل شيء سوى ذات التكوين وانه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم النقلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذي هو ذات التكوين لا سبوقه بالعدم كان ذلك قولاً بالحدوث

الذي الذي لا بد من له للتكليم وأيضاً في اعتبار الحجة المذكورة مخالفة لما ذهب اليه اهل قدس سره

من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بأجل كما ينتقله فالصواب ان قوله ويمكن أن يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشيء لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه انه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المصنف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشيء على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشيء بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يتوهم من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

من حيث انضاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال بجريئتهما في الاضافات بل عدم تمذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) يعني ان المقصود الاصل للمعنى الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة لكن (٢٧٢) لما كان بيان تلك المغايرة موقوفاً على تصور مبناه والكشف عنه وبذلك يظهر

مغايرته للمكون والاضافة التي هي تعلق بين المكون والمكون تعرض للمولى المحشي لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عنه وقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره (قوله بهذه الحنية) هي كونه فاعلاً (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عنه) أي عين المفعول (قوله مثلاً نجد الضارب الخ) أو رد عليه أنه أخذ في المثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عنه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرته للضرب بعلم منه مغايرته للضرور أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من التأثير من ذلك الشيء فإذا كان مغايراً للتأثير كان مغايرته للتأثير بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أي من قيد صدور الصفات بقيد بطريق الإيجاب (قوله لا سيما في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم قلنا ان يلزم التسلسل في صدورهما بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالإيجاب والسبيل محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعا للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بتوسط

الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات انجبه أن يقال أنه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضامين وكلا الأمرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحنية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عنه مثلاً اما نجد في الضارب حين تصوره بحنية كونه ضارباً معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضاً لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الإيجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل قول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الإيجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدماً عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدفق من أن في هذا الكلام اعترافاً بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المنتصف بالتكوين والايجاد بطريق الإيجاب ولا اشكال فيه بل هذا بما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضاً فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل قل عنه واما أنه موجود أم لا فهو بحث آخر على أن طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى أنه موجود أيضاً انتهى كلامه يعني ان المقصود هنا هو اثبات المعنى للمغاير لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أنه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على أنه لو تم بطريق اثبات

شيء أصلاً تلك أن تجعل هذا وجه الأمر بالتأمل الآتي (قوله أذفع ما قيل) القائل بحرا بادي حيث أطن الشارح في عدم مغايرة التكوين لقدرة والارادة ومنع دليل الخيالي على مغايرته أياً ما يستند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه المستبصرين فإن ما به التأثير في الموجود الخارجي أولى بأن يكون موجوداً (٢٧٣) خارجياً بقدر (قوله ووجه

وجود الصفات وزادتها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لما إلا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بمنتهى إلى إثبات وجود التكوين وزادته على الذات بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للمخالق إلا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وما ذكرناه أذفع ما قيل أن ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوي وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسوع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاستدراكه (قوله أو لكونه للخلق الخ) يعني أن تكونه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكونه التعلق الأزلي بترجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثاً مثلما تعلق التكوين بوجود زيد في الأزل في وقت كون الشمس في الأسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وإن كان التكوين متعلقاً به في الأزل (قوله وهذا هو الاسباب المتين) لا يظهر وجه الانسية فانه بمنجمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون إشارة إلى أن تعلقه حادثاً على حسب تجديد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الأزل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقه تدبئة ويكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها اللهم إلا أن يقال أن الظاهر على الاحتمال الأول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فبمعنى تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لان لم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها إذ القديم مالا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يتصور منع الملازمة فإن التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لأن قدم النسبة يستلزم قدم المتنسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض إذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين إضافة أنه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك أن ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور. ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيه لتكوين بالضرب وهو ليس إلا في مجرد كونه من قبيل الإضافات لا في كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب. على ما صرح به بعض الأفاضل في حل قوله ولما استدلل القائلون

(٣٥ — حواشي الفتاوى أول) ذلك التعلق الخ . وذلك لأن وجود المقدور ناشئ عن ذلك التعلق (قوله على ما صرح به الخ) أي بكون التكوين من الإضافات عند القائل بحدوثه يعني أنه ليس المراد من حدوث التكوين أنه موجود غير أزلي بل مجرداته من الإضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث (قوله في حل قوله ولما استدلل الخ) حيث قال وهم (يعني القائلين) الشيخ الأشعري وأصحابه ولم يريدوا بحدوثه أنه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

نزلة كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفاً لظهور استحالة بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية فن قال صفات النفس
حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الأشعري فإن أراد هذا المعنى فذلك والا فقد افترى عليه اه (قوله على ما هو مسلم عنده)
من أنه محتمل أن يكون العالم (٢٧٤) مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأتي عنه قول

الشارح الخ) وذلك لأن
الشارح جعل المشار إليه
بهنا سبباً للقول بالإشارة
إلى الرد على من زعم قدم
بعض الأجزاء ثم أثبت
السياسة المذكورة بقوله
والأنهم إنما يقولون الخ
وحاصله أنه ينتفى الرد
المذكور بانتفاء المشار إليه
بهنا فلذلك أشار إليه بهنا
كون المراد بالحادث ما
لوجوده بداية فظاهر أنه
بانتفائه ينتفى الرد المذكور
لأن الزاعم قائل بالحادث
بمعنى التعلق بالغير وبالقدم
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
فلا يحصل الرد بانتفاء المراد
المذكور بالحادث وأما إذا
كان المشار إليه بهنا ثابتاً
اختيار الصانع كذلك
فلكونه غير ظاهر الارتباط
والتعلق بما يقوله الزاعم
من قدم بعض الأجزاء بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم لا معنى
عدم تكمونه بالغير لا يظهر
من انتفائه انتفاء الرد المذكور
هذا ما أراده وفيه أنه كيف
يتصور كون ثبوت اختيار

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقل ليس جواباً عن استدلال القائلين
بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فلما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه
القدم أو الحادث فيصح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني
في الوجود فيستلزم الحادث البتة إذ لا معنى للحادث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله
وليس شيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس شيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والقرص منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبيح للخصم
بحال الكلام ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين
عدم التعلق مع أن عدم التعلق بما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد
سلم المترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون
الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو
مسلم عنده وإن كان قاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول أن الاحتياج
لا يستلزم الحادث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات
مع احتياجها إلى التكوين قال الفاضل الخ في توجيه الملاوة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد
المذكور جواباً الزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمجيب
حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الإلزام انتهى كلامه ولا يخفى
عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس شيء لشروع نظائره توسيماً للدائرة فلا
معنى للملاوة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً
بالعدم ومخرجاً من عدم إلى الوجود وبالقدم خلافه يقال إن التخصيص على كل جزء من أجزاء
العالم إشارة إلى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالميل إلى الصورة لأنه إذا كان معنى الحادث
ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من عدم إلى الوجود فيكون رداً
على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من عدم بخلاف ما إذا كان مناه المحتاج إلى الغير في
الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لأنه
أيضاً يقول بالحادث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا
ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء
من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين بوجب الحادث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الانتدفاع
ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله أي من أثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه
يأتي عنه قول الشارح فيما بعد والآنهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على
أولي الأفهام (قوله جعله بمضم من تنمة الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير المسكون

الصانع سبباً لرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسلم الأول يستلزم تسليم الثاني ويان ترتب انتفاء الرد على كلاما
انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال إذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالإيجاب والصادر بالإيجاب
قديم بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وإن كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار

(قوله وكذا المكون منفك عنه في الجز) لان المكون متجز دون التكون (٢٧٥) الذي هو صفة الواجب تعالى

(قوله لاها) أي صحة
الانفكاك ومعنى موجوده
منحقة وهو علة قوله لا يفيد
(قوله حال كونه
اضافة) فقدمه يستلزم
قدمها (قوله فان المكون
حال بقائه الخ) فتحقق
انفكاك المكون في الوجود
عن التكون في تلك الحال
وكذلك المكون منفك عن
التكون في الجز أيضاً حال
الحدوث اذ التكون الاضافي
القائم بذاته تعالى غير متجز
بخلاف للمكون وذكر هذا
السبب سابق كلامه ثم
وجه عدم وجود التكون
وعدم تحققه حال بقاء
المكون ان التكون من قبيل
الفعل أي التأثير وهو غير
قار الذات كباين في مظهره
هكذا قرر الفاضل رحمه
الرسول موافقاً لما حققه
السلكون وعندى ان
في انفكاك المكون حال
بقائه عن التكون بحث وجيه
يعلم من علة الحاجة الى
الصانع على ما هو التحقيق
الحقيق بالقبول (قوله
ولا شك انه لا معنى الخ)
وذلك لانما سقنا الكلام
على ما ذهبنا اليه لا على ما

كلاماً مستقلاً يانا للمثلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة
في اثبات هذا المطلب إنما تثبت للفايزة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام
من اتمه جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكون وحمل الغير المذكور فيه على الغير
المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الجز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير
المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيها لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الجز فلا يكون
التكوين اضافة كالضرب حق يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أي وان كان اضافة
لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تحقق بدون
المتسبين (قوله وليس بشئ الخ) أما ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من
جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكون عنده اضافة لا تحقق بدون المكون وصحة
الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقاءه موجود بدون التكون فلا يتم الجواب
عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن نكون صحة الانفكاك
في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لاسلم
انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال أنا لاسلم صحة الانفكاك
بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لانشو ما ربية على انه
لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل
جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في
وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الفيرية لا يكفيه الخ) منع للملازمة التي
ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني أنا لاسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه
اضافة إنما يستلزم لزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الفيرية اذ لا يكفيه
اللزوم من جانب واحد كالمرض الجزئي مع الحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من
جانب المرض والصفة متحقق مع أنها متمايزان للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المتع لا يضر اذ
يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
كالضرب والا لا متع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر في الفيرية في البين (قوله والصفة
المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبسببه وخالفاً ورافقاً

ذهبهم اليه ولا على ما هو متفق عليه بيتنا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا الصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد
قائماً أو قاعداً مثلاً

(قوله فلا يرتد ما قاله الفاضل الجلي) ونحو عدم الوجود ان العرض من الموجودات الخارجية وحزادنا بالصفة المحدثه الامور
 الاضافية الاعتبارية الثابتة له (٢٧٦) تعالى بالقياس الى المخلوقات وعدم الشعور حينئذ لاشبهه فيه (قوله قال في شرح

وحيثاً ومجتأ الى غير ذلك من الاضافات فلا يرتد ما قاله الفاضل الجلي ان الصفات المحدثه داخلة في
 العرض قد ذكرها مستنداً له قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من
 كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جمل قوله وهو غير المكون
 من تمة الجواب باحثاً على توجيه الشرح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مقابلة
 التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن واقع
 مبدأ الفعل ولذا جملة صفة أزلية واللازم من الدليل هو تفار الفعل الذي هو أثره للمفعول (قوله ولو
 سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا يمتدؤه فلا يكون غير الامتناع انفساً كما عن
 المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيرته بالمفعول يلزم ان يكون مقابراً
 للفاعل أيضاً لان الامتناع من جانب واحد أعني من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم ان
 يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما نقرر فقدم من ان الصفات ليست غير الذات ولا ينفى
 عليك ان التسليمين غير وارد على الشرح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل الدين بحسب
 المفهوم كما تصح منه الدلائل للموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تبيد على كون الخ وجعلها
 اراداً على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على
 ما قاله المحقق المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل أعني قوله لان الفعل يتأثر بالمفعول من الشرح
 وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه
 ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين
 المكون وانه اضافة والفرع منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على
 ما زعمت نفس الفعل والفعل مقابراً للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي يمكن ان
 يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل وينبذوه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
 والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يؤول على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
 مبدؤه على ما مر واما مجازاً بذكر اللازم واردة المألوم ويكون قوله كالضرب تظييراً لا تشبيهاً حتى
 رد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للمثل له (قوله وقد عرفت
 آتفاً جواب الخ) لعل هذا الجواب من الحنفي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح
 نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان محجة الامتناع الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله
 والصفة المحدثه مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا
 محذور في مقابلة الصفة المحدثه مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية
 لا يكفي للزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وازاد بقوله حادث متجدد لان
 الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثه لعدم الصفة المحدثه
 لذاته تعالى والا لزم كونه محلاً للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده وحيثاً
 ومجتأ ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعني ان احتياج

المواقف الخ) دفع لزوم
 عدم كون تلك الصفات
 غيراً لكن يلزم منه ان
 لا تكون الغيرية من الصفات
 الثبوتية المختصه لوجود
 الموضوع وهو خلاف المشهور
 الا ان يمكن بالوجود النفسى
 الامرنى (قوله باحثاً على
 توجيه الشرح) أي نقول
 المصنف وهو غير المكون
 عندنا بحمله على انه كلام
 مستقل يظن ان المسألة التي
 احتجف بها المساريدية
 والاشعرية ونحو هذا الغير على
 المعنى اللغوى لا الاصطلاحى
 (قوله ان التسليمين) أي
 ما ذكر في حيزها أعني
 قوله فلا يكون غيراً
 (قوله يلزم ان يكون مقابراً
 للفاعل) أيضاً اذ الوارد هما
 لا نفس التسليمين (قوله
 ان التسليمين غير وارد)
 أي ان شيئاً منهما غير وارد
 ويحتمل ان أصل التبخ
 غير وارد في صفة الثنية
 ثم حصل التحريف (قوله
 بذكر اللازم واردة
 المألوم) فان فعل المبدأ
 يستلزم تفعل المعنى الاضافى
 انه هو مفسر في التكوين

مبدأ اخراج المعلوم من المعلوم الى الوجود وكذا في القدرة والارادة ونحوهما (قوله تظييراً) أو المعنى أن المكون
 مبدأ للفعل يتأثر بالمفعول كما ان الفعل يتأثر بالمفعول مع المضروب

(قوله فيكون مستتباً عنه الخ) قال الفاضل الكتبوي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الوجود بأن نفس المساهبات بمجولة وبعد ذلك لزوم التقدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حادثين مع كون أحدهما عين الآخر لم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستثناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل أنه (قوله فيكون هذا الكلام الزامياً) لأن القائل بالعينية ينفي كون التكوين صفة حقيقية على ما مر (قوله أيضاً) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للقبية بقوله لأن الفعل بفعل المقول كلاماً الزامياً (قوله أما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال إن الإقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم (قوله فالتعني أنه أقدم الخ) هذا المقام مما يحبر فيه الاعلام ونحن نقول بأفاضة الملام لا يعني أن كون التكوين عين المكون لا ينافي (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تابعاً

لارادة الواجب تعالى
الابرى ان القائل بالعينية
قائل بتوقف وجود
الممكنات على ذات الواجب
تعالى فيثبت قول لو كان
التكوين عين المكون فاما
أن لا يتوقف وجوده
بالتكوين الذي هو عينه على
ارادة الواجب تعالى إياه بأن
يستقل بذاته في كونه عين
التكوين وموجوداً فيلزم
القدم والاستثناء عن الصانع
أو يتوقف على ارادة
الواجب تعالى بأن يكون
ذاته مشروطاً بالارادة في
كونه موجوداً بالتكوين
الذي هو عينه فيلزم الامر

المكون الى الصانع إنما هو في التكوين والايحاد فاذا كان الایحاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الایحاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقديماً لاقتضاء ذاته وجوده قبل تفسير التكوين بالایحاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذه الكلام الزامياً أيضاً (قوله التقدم اما اقوى الخ) يعني ان التقدم اما مأخوذ من القدم القوي وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية بيشربون فالتعني أنه أقدم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة أنه حادث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من التقدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق القدم فالتعني أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكوين اذا كان نفسه يكون قديماً الا أنه لا يكون قديماً كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لأحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذي وجوده يقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وإن كان الخلو عن الوجود فيها محالاً في الخارج قدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل الخشى من كون الواجب أقوى قدماً على بحث (قوله وذلك بحكم الخ) بمعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفى والاصح دليلاً على كون صانع قادراً مختاراً حكم بدعونه الاصحاب من الضروري

الثاني أعني أن لا يكون الخالق تعالى بالعلم سوى أنه أقدم منه قادر عليه اذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قديماً أو حادثاً وبهذا البيان اتدفع عن الشارح والمولى الجبالي أمور الاول ما أورده قول احمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لان العالم حيث يكون حاصل بنفسه وتحصيل الحاصل بمشع والمشمع ليس بقدر - والثاني ما أورده على المولى الجبالي من أن التوجيه الاول في قوله أقدم من القدم بالمعنى القوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لان قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون معكوماً الخ وترتبه على ما سبق لا يكون الا بملاحظة لزوم التقدم - والثالث ما أوردهوا عليه من أنه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجباً بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما ما ذكره الخشى في دفع الثالث فليس بشئ قطعاً لان ملاحظة الوجوب بعنوان خالق العالم وغيره محالاً يدل على علة ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق بينهما في أنها ان لوحظا بعنوان محصور من يحكم العقل بلزوم قدمهما فهذا وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به حكماً يجب أن يفهم هذا المقام ولا يحذور

هنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد القسامين المذكورين لا على التبيين لا كليهما فتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومعنى هذه الشبهات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتدليل لا يستلزم كون الوجود واجباً بالذات لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن اليبين أن الموجد لا يكون واجباً بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون إذا الإرادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى محبة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى محبة الفعل والتترك ويمكن أن يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقية لكنه لا يدفع الإيراد الثالث لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في

الوجود فلا يدفع به الإيراد الأول أيضاً على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فإنه محار الأقسام أفاده الفاضل الكتبوي (قوله فإنه إذا كان موجباً الخ) فإن القول بأن الصادر هو الأصل يقتضي أن هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لا نسلم أنه إذا كان موجباً لم يكن هناك الوجه واحد إذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز أن يصدر الأصل من الوجوه الممكنة بالإيجاب

فإنه إذا كان موجباً لم يكن على الوجه الأصلح بل على الوجه للتعين الذي لا وجه وراه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصاً إذا ادعى الخصم أن مبدأ ما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الاكمل غير منسوع لأنه لا بد له من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الوسطة) بأن يقال لنظام العالم على الوجه المذكور إنما يدل على كون مؤثره عالمياً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك إذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الإيجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده إلا بطريق الاختيار غير تام لأنه معنى على إثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جداً بل إنما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الأكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر يحدث لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجد نقي أن يكون أما حال الحدوث أو حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر وفيه أنه لو سلم لاستلزم أما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الأمرين مشكل (قوله يشير إلى أن الرتبة الخ) أي يشير بتفسير الرتبة بالانكشاف إلى أن الرتبة مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرتباً لأن الانكشاف صفة المرتبة والمصدر المبني للفاعل أي كون الشخص رتبة الرتبة وأما حمل الشارح على الأول مع أن الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة ولأنه المتنازع فيه لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرتبة وإن كان كل منهما لازماً للآخر فعلى هذا يكون قوله وإثبات الشيء أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أي

خصوصاً إذا رجحه تناسب السكالية (قوله واستدل عليه)

صكون أي على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتقر محدث) لا كلام على دليله إلا في هذه المقدمة وقوله لأن تأثير المؤثر فيه الخ دليل عليها لكن لا يثبتها لأن شقاراً بما لم يذكره المستدل وهو أن يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر إليه أزلاً بأن يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه أنه لو سلم الخ) نقض اجتهال بأن هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول الخ) أن كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الخ) أن لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل البوى على الغير المصطلح لا ندفع ذلك التفض (قوله لتبادره منه) أي من كلام المصنف حيث أضاف الروية إلى المفعول فالتبادر من التركيب الإضافي أعني روية الله المعنى المبني للمفعول وإن كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعنى المبني للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وإن كان كل منهما لازماً للآخر) فإن روية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرتباً وبالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضاً

(قوله كون الشيء مثبنا) أى في نظر العقل والقوى الإدراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحقق من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي هنا (٢٧٩) لان المقصود هو ان يفرع عليه

ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما التخصيص بالجسمية ونحوها فاجوابه هو اننا سلمنا ان العقل اذا خلى وتغنى لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسمته تعالى بخلاف رويته تعالى اذ لم يتم برهانه على امتناعه فبقى على الجواز الاصل وهو يكفي هنا (قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ) يريدان قوله لانا تفرق الخ علة لزومية الاعيان والاعراض لالان قاطعون بروبيتها وان المراد بروية البصر روية البصر للاعيان والاعراض لالشيء آخر برينة مقابلة لزويتها باستعمال البصر ولاشبهة في ان يحول الكبرى اعنى قوله فيها مرئيان عين المدعى الذي هو روية الاعيان والاعراض (قوله لدخول الدم في مفهومهما) ولاشبهة في ان الدم غير مرئي (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئيا (قوله الى ان المرئي هو الاعراض الخ) قال

كون الشيء مثبنا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف فسيب باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمحدد أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا ونمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا السيتين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سيما بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخليه هو الامكان المفسر بتجوز ذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنع الذي يكون العلم بامتناعه كيبا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخليه وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بإمكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخليه لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالموارد التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الثاني المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى وتغنى يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخليه عمليا بالظواهر الدالة على الوقوع مالم يتم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخليه كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يترضوا لاثبات الامكان الثاني في سائر السميات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان اريد الخ) أى ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزءا من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انه قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا تفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكما كانتا مفروقتين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فسادهم وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعنى كون الاعيان والاعراض مرئيين قانا تفرق باستعمال البصر بين الاعنى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول الدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز ان يكون المبصر عوارضه وتوسط ذلك الادراك بفرق العقل بينه وبين امر آخر قبل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشي من الاعيان والاعراض وهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشي من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض المحققين ذهب الحكمة الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذ رأيت شجرا من بعد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذاه

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الأعيان والثاني في الاعراض (قوله لا يثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق (٢٨٠) العام تحقيق الخاص (قوله على تقدير عامه) قيد به لأنه سيجب عنه بقوله

قلت الخ (قوله انما يدفع التفضيل الخ) يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع التفضيل بجميعها أي سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والمرض كالمماهية والمصلوبة أو لا تين منها فقط كالحلوقية لكن لا يدفع الا التفضيل بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة روية الواجب تعالى على ما لا يخفى (قوله لا ينظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لا يثبت كلام الشارح الى قوله أجب بان المراد بالعلة متعلق الروية والتقابل لها على أنه كان المراد بالعلة المتأثر لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضا مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير وإضا قوله قالوا احد النوعي قد يعمل بالاختلافات الخ صريح

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للتحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرأي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحداً منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للروية لا يضر المثل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة روية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لاسم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعية الوجوب وأجب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع التفضيل بالامور الشاملة للمفاهيم بأسرها كالمماهية والمصلوبة لا المفاهيم الشاملة للجوهر والمرض فقط كالحلوقية والكثرة مثلاً والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحادث ونسأري طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رويتها وبما حررنا لك ظهر نساد ما قال الفاضل المحشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية بفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يحصل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعية ذلك الامر ولا شك أنه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضاً لو علت الخ) يعني لو كانت علة صحة الروية الامكان لصح روية المصدوم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر أنه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة هنا ليست بمعنى المتأثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجي يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فتبونه فرع ثبوت المثبت له فلا ينصف به السدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان محججاً في نفسه لكن لا ينظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه أنه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل للذكور انما يدل على أنه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على أنه لا يمكن أن يكون نفس السدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وأنت

في ان مراد المعترض من العلة المتأثر لا المتعلق فلو عطل قول الشارح ولا مدخل لعدم في العلية بما ذكر من خير ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لعلية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمراً عديماً كالحادث والامكان أو وجودياً كالمطلوبة وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان ما ذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما قل عنه لهنك يدفع الاعتراض (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

أعني شرطية خصوصية العدم لعلية الوجود ولصحة الرؤية ويشترط ما ذكرناه ان لا يقتصر فيما قل عنه (قوله شرطاً للوجود) أي لعلية الوجود لصحة الرؤية (قوله بتقدير الدليل) يعني انا تأخذ في الدليل المذكور مجرد ان علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا تأخذ فيه الكلية القائلة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أجيب بان المراد الخ) لقائل ان يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جواباً بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات ايضاً كذلك وما ذكره المؤلف المحشي لا يدل الاعلى كون الجواب عن الاعتراض الاول مجرداً للطريق السابق أفاده الفاضل عبد الرسول (قوله لرؤية الجوهر والعرض) التمرس لها في

غير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالمكان انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا البراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى ما ذكره في شرح للواقف ويؤيده ما ذكر فيه ايضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعم ايضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المعلوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع البراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على أن حل العلة هنا على المتعلق مما يحل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) لتعليل للمقدمة المطوية فربما أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مالم لا يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب القات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله قالوا احد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نعلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعمل بالاختلافات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة المتنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت قاته انما يدل على أن علة أمر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركاً وأجيب بان هذا جواب بتفسير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يتدفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير للطريق السابق بحيث يتدفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلوم اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فلم أن متعلق الرؤية أولاً وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(٣٦ - حواشي المقائد اول) قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا والاستلزام الا في حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلوم الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالظاهر الاقتصار على التعرض لاستلزام المذكور

(قوله بان تلزم صحة ملموسية الواجب) أوجه الفاضل الحشي بقوله كما أنه تعالى جاز أن يكون مزنيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضا أن يكون ملموسا بالقوة اللامية لا في مكان ولا في جهة ولا عاسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء المخلوق ادراك (٢٨٢) اللامس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا تقعر

بصحة الملموسية أيضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكوراه (قوله بالانصاف الخ) من تمة مقول شرح المفاسر قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على أن إثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يخلوا عن ثوب الكدر والمعتد في ذلك هو المصم على ما اختاره الشيخ أبو منصور المارمدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الثاني قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور أن الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الثاني وصف امتناع الوقوع والمعلق عليه للمتنع هو الصفة الثانية أعني امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق المتنع بالمتنع لأن تعليق المتنع بالممكن وأنت تعلم أنه يؤخذ من هذا السر جواب الإيراد للمذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

الحشي والفاضل الحشي ههنا كلام لا طائل نحته كما يظهر بآدني تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والمساواة فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح الببد هو الخصوصية الموجودة فيه إلا أن أدراكها اجمالي لا يتكهن به على تفصيلها فإن مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضغفا فليس كل اجمال وسيلة إلى تفصيل ألا يرى أن قولنا كل شيء فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم أن هذا الدليل الخ) يعني أن الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب منقوض لصحة ملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا ونقيره أن الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم قائما بميز الطويل من العرض والطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما نقرر أن الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تتركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض قائما بميز الرطب عن اليابس واخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست إلا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل الحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية غنصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان ثم في الموضوعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا تلزم صحة ملموسية الواجب فان ما نقرر من الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحدة الأخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس إلا أنه لم يرد النقل بالامس لم يلتفت إلى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعة وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله رد عليه أنه يصح ان يقال الخ) يعني أنا لا نسلم أن المعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان عدم المعلول لعدم العلة والعلة قد تكون محتج بعدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات والعقل الأول بالنسبة إليه عند الحكماء فيجوز أن تكون الرؤية المتمتعة مطلقا بالاستمرار الممكن والسرفي جواز تعليق المتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الثاني قد يكون محتج الوقوع كالممتنع الثاني فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أحيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك أن امكان عدم المعلول المعلق عليه لما امتنع

والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله أحيب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا يخصص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الثاني النصف بالامتناع أيضا كما لا يخفى

(قوله وما الرد إلخ) أي الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله في آخر الجواب بخلاف استقرار الحيل فإنه يمكن صرف غير متمتع لا بالذات ولا بالغير (قوله لأن استقرار الحيل حين إلخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ إذ القائل أن يدل قوله وحين تعلقت إلخ مع تعلق إرادة الله إلخ على أن له أن يقول كما (٢٨٣) أن كلمة حيث تستعمل للتعليل

فكذلك كلمة حين وإن لم تذكر كثرة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله قائل) وجه الأمر بالتأمل أنه إن أراد بقوله إذا الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض أن المتغير في الارتباط وقوع الشرط في نفس الأمر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده إذ المراد بقوله فإنه يقع الشرط أنه يقع الشرط في نفس الأمر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط إذ يلزم وقوع الشرط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون قائدة في الارتباط والتعليل وإن أراد به أن المتغير في الارتباط وقوع الشرط

عدم علة ليس كذلك بل التعليل بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير فإن استلزام عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث أن وجود كل منهما واجب وعدمه متمتع بوجود الواجب وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الحيل فإنه يمكن صرف غير متمتع لا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بأن التعلق عليه استقرار الحيل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت إرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وإن كان بالغير فلا بأس بشئ لأن استقرار الحيل حين تعلقت إرادته تعالى بعدم استقراره أيضاً يمكن بأن يقع بدله الاستقرار وإنما الحال استقراره مع تعلق إرادته بعدم الاستقرار كما يفسح عنه بيان الشارح قال القاضل المحشي والحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح أن يقال إن عدم العلة لعدم المعلول وليس بشئ إذ لا شك في صحة قولنا إذا تفي اللازم أتت الملزوم مع أنه قد يكون الملزوم متمتع الاتقاء قبل أن سلبنا أن الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما أن يقع الشرط فيكون أيضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وإيراد الشرط والمشرط وفيه بحث إذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط قائل (قوله منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري إلخ) يعني أن الرؤية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب أدنى النظر إليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأوجب بأن النظر إلخ) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بدمه أيضاً بمعنى ذلك فإن النظر للوصول إلى نفس في الرؤية لا يحتمل سواء فلا يترك بالاحتمال (قوله مع أن طلب العلم إلخ) علاوة أي على أن طلب العلم الضروري يدل على أن موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع أنه مخاطبه وذلك غير معقول لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه أن المراد إلخ) أي يرد على العبارة أن المراد بأدنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقتضي العلم بالمهوية الخاصة بل العلم بوجه كل من مخاطبنا من وراء الجدار إنما فعله بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل إن أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بينهما وإن أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان أمكانه في حقه تعالى ولزومه رؤيته وعدم لزومه لمخاطبه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرقى بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

في نفس الأمر مطلقاً سواء على تقدير وقوع الشرط أو لا فنوع كيف ووقوع الشرط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر في الارتباط وقوع الشرط مطلقاً وإن لم يقع الشرط وهو بهدم التعليل والارتباط وإن أراد أنه لا يفرض وقوع الشرط كما يفرض وقوع الشرط بل يترتب الشرط في نفس الأمر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع الشرط في نفس الأمر بدون وقوع الشرط بل إنما يلزم وقوعه في نفس الأمر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً فإداه الحق عبد الرسول رحمه الله

(قوله أي فاعلم الخ) شرح
لكلام الحشى الخيالي
وجواب عن الاشكال الذي
أورده الشارح على المعزلة
الذين منعوا بطلان تالي
الدليل مستندين بأن موسى
عليه السلام ما سأل
الرؤية لنفسه بل السؤال
كان لاجل قومه وأبطل
الشارح هذا السند باستلزامه
خصوص الفساد وأجاب
الحشى الخيالي عنه باختيار
شق ثالث اعانة للمعزلة
والمفهوم من كلام السيلكوني
اختيار الشق الثاني وهو دفع
المحذور وهو كون السؤال
عبثاً لا يقال أن المحذور
ليس بمندفع لأنه على تقدير
عدم توقف علمهم بالاستماع
على أن يصدقوه في حكم
الله تعالى بل تراني نسأل
موسى يكون عبثاً لا يقال
أن السؤال لاستماعهم أخباره
تعالى باستماع الرؤية فيحصل
الفائدة ولا يكون عبثاً
(قوله لكن الظاهر من
مذهبهم الخ) لقائل أن
يقول مرادهم بكون
الادراك البصري مشروطاً
بالشروط المذكورة أن
الادراك الذي يكون بدون
تلك الشروط ليس ادراكاً

تعالى لأنه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال
الباصرة كما يخفى بعده وفي عدم لزومه للخطاب فإن الخطاب إنما يقتضي العلم بالخطاب بأمور كلية
يمكن صدقها على كثيرين عند النقل وإن كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل
النقل وبما قلنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحلبي أن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاحتمالي فهو
حاصل في الخطاب أيضاً وإن أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور إلا بطريق الاحساس لأن
الاسم أنه لا يتصور بدون الاحساس إذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى
على القاعدة المختارة من الشيخ الأشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى (قوله روي أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي أنه تعالى أمره أن يأتيه
في سبعين من بني إسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنا فقال ليخلف منكم رجلاً فتشاجروا
فقال إن لن قد أجر من خرج ففقد كالب وبوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من
الحيل غشي غمام فدخل موسى عليه السلام الفمام وخروا مستجداً فسموه تعالى يكلم موسى عليه
السلام بأمره ونهيه ثم انكشف الفمام فأقبلوا عليه وقالوا لن تؤمن لك حتى يرى الله وجهه
كذا في أنوار التنزيل (قوله فلم أتهم ارتدوا الخ) أي فلم من هذه الرواية أن هؤلاء السبعين
الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من اختيار المؤمنين فلا يرد الاشكال
الذي أورده الشارح أصلاً لأننا نختار أنهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بالرؤية على أن
يصدقوه في حكم الله تعالى بل تراني لأنهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر
من جانب قدس تعالى بل تراني كما سمعوا الأوامر والتواهي حين السجدة وغشي الفمام لم يتوقف
على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن تؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقيت وما قيل إن السبعين وإن سمعوا الجواب لكن موسى
عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فلهذا لا يسلم أن
كون المسموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على أخبار موسى عليه السلام فإن فيه علامات وقرائن
دالة على أنه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلاً هذا ما سنح
بخطري العليل وذهي السكيل في رجسة حل الاشكال الحليل وللفضلاء في توجيه مقالات كلها
نصفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعزلة أن يقولوا تراهم إنما
هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلفها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يخلق بذاته
تعالى هذا النوع من الرؤية ويكشف هذه كالمصرات الحسية أو لا يجوز فتدنا أنه لا يجوز
ذلك ولا تراهم لنا معكم في هذا النوع الأخير من الرؤية الخالفة له في الحقيقة والمساوية وبالوإلزام
والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وهذا ما يعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم
بعدم تراهم في هذا النوع من الانكشاف إنما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري
بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الإدراك البصري
مشروط بالشروط فالزاع إذن مضمون لأن العلم الضروري بعدم هو العلم بهويته الخاصة بدون
توسط الأجزاء وعندنا الرؤية هو الإدراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم يكرهون توقفه

بصرياً عندهم ولو كان لا يبصار دخل فيه ولو سمى غيرهم إدراكاً بصرياً رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية عندهم

(قوله بمحتمل أن يكون في صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما (٢٨٥) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

والخلق الخ (قوله الأبري الخ) (قوله لا يجوز أن يكون عديم مدح المدح عدم الرؤية لاشتماله على التقين) (قوله فيفيد ذلك التقى المدح) (ضرورة أن ما كان نفسه صفة نقص يكون تقي صفة كمال) (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التي لا يعلم ان قوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التي نحن بصدد ما يقتضيه ان تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون فيها صفة نقص لا يقال يجوز ان يكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المتعارف مستلزومة للمقابلة والحصول فيمكن الذين هما املوة الحدوث والامكان فيكون فيها صفة كمال لا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا ترى ان التقين والياء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل فانه بعض الحقيقين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضي العلم

نقدم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحكما المذكور هو تحكما من غير تراخي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعني انما لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التحدن بتقينا فان ما عديمه صفة مدح بمحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم مدح المدح عدم الرؤية لا نسلم انه لا امتناع بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هذا التقى أيضاً من صفات نفسه ألا يرى أن الأصوات والروائح يمكن رؤيتها مع انه لا يفيد فيها عتبا المدح لكونها مقرونتين بعلامات النفس من الحدوث والامكان والتجدد والسري في ذلك أن الموصوف اذا كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل ما لاقى عنه من صفات النفس والا لم يكن كاملاً من جميع الوجوه فيفيد ذلك التقى المدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال لاني عنه كما في صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من صفات نفسه فلا يفيد المدح (قوله والخلق الخ) أي الخلق ان امتناع الشيء لا يمنع المدح بتقينه اذا كان من صفات النفس بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان للمنفى من صفات النفس فكذلك كان التقى أقوى كان المدح أقوى ألا يرى انه قد ورد المدح بتقني الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حق تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أثبتتم لاعد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان تاماً بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدر والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والمزوم مثله وحاصل الدافع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المنكسوب ولا شك في كون العبد تاماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والاتص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فتوقع ذلك للمعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه ، وتوقف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا يمتنع عن العلم الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو التقدير من غير أن يكون له تأثير في ايجاد فكفيه العلم الاجمالي هذا ما قبل والحق ان يبين الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير عامه لا يفيد اذ للمعزله أن يقولوا ان العلم بالتفصيل إنما يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم بما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد التبدد أعما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريد العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فإلم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فكارة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

القصد الى المنكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالخلق بعينه (قوله مما أتى به) أي لما أتى به الخلق وكذا الضمير في قوله من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

(قوله أمّا الفرق بينهما الخ) (٢٨٦) أي يجب في الخلق الكامل الاشتغال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص

ولا يعد أن يجعل عنواناً
الناقص والكامل مشعرين
بذلك (قوله ولذا) أي
ولأن العلم بالعلم ضروري
بعد التوجه قبل أن العلم
الضروري قد يكون تابعا
للعلم النظري مع أن كون
النظري مكتسباً من
الضروري يقتضي أن يكون
النظري تابعا للضروري
(قوله والا لزم التسلسل
في الإيقاعات) لأن الموجود
في الخارج إما واجب أو
ممكن ولا شبهة في أن ذلك
الاحداث والإيقاعات ليس
واجباً فيكون ممكناً والممكن
الموجود لا بد له من علة
والاحداث المتعلق بهذا
الاحداث أيضاً كذلك
وهكذا فيلزم التسلسل
(قوله إضافة المصدر إلى
ضمير الخطاب) لأن ما
تعملون في قوة عملكم
فالمصدر وإضافته حكيم
فهو المراد بإضافة المصدر
فاندفع ما قيل ليس في
الآية إضافة حتى تصور
حملها بمجموعة المقام على
الاستقراق (قوله قلها
موضوعة في الأصل للمصدر
لأنه أن يقول لم لا أراد

بوجه جزئي في الإيجاد سواء كان ناقصاً أو كاملاً أمّا الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر
والله الموفق (قوله وبه يدفع ما يقال الخ) أي وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في
حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع
ما قيل يجوز أن يكون العبد طالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم ببلده أو يجوز أن يكون له شعور
وعلم بذلك التفصيل ولا يبنى زماناً طويلاً ووجه دفع الأول أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات
وهنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني أنه لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن الحركة أصبحت يتأمل في
تفصيل أجزائه ضد الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار
ذلك مكابرة (قوله يبنى أن يجعل هذا المصدر) أي يبنى أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني
المعمول ليصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدرى أعني الإيقاع والاحداث أمر اعتباري لا شقيق
له في الخارج والا لزم التسلسل في الإقامات فلا يكون متعلقاً بالخلق ثم يبنى حمل إضافة المصدر إلى
ضمير الخطاب على الاستقراء بمجموعة المقام لأن المقام مقام التمدح وإن كان أصل الإضافة للمصدر على
ما بين في موضعه إذ لو لم يحمل على الاستقراق لم يتم المقصود إذ لا شك أن المعمول يصدق على
مثل السرير بالنسبة إلى التجار أعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسرير أنه معمول التجار باعتبار أنه
تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معداة لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون
الإضافة للاستقراق يجوز أن يكون المراد بعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو
إثبات أن جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعزلة إذ لا خلاف لهم في أن
أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وإنما الخلاف فيما يقع بكسب
العبد ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
قبل الحاجة إلى حمل الإضافة على الاستقراق لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو
لا يصدق على مثل السرير فله معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل
بالمصدر وإن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث
يفهم بلا قرينة تدل عليه فبم المقصود بلا ريبه قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود
أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالذات والمعمول
على هذا المعنى لا يشمل التوليدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن
يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الإضافة على الاستقراق فيشمل أفعال المباشرة
والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه وبم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة)
يعني أن ما إذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستقراق بمجموعة المقام لأن لفظة ما عامة
موضوعة للاستقراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الإضافة قلها موضوعة في
الأصل للمصدر إذ هو الأصل في التعريف فلا بد في إرادة الاستقراق هنا من استعانة المقام (قوله
وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد إلى الموصول أقل
تكلفاً بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير

بالمعمول المخصوص بالمتنازع فيه للترتب على العمل سواء كان مصدراً أو حاصلاً فلا تخرج الإضافة حيثئذ
عن أصل وصفاً وبم المقصود أيضاً

(قوله غرض الشارح) أي من قوله ثلاثاً يحتاج إلى حذف الضمير (قوله كيف الخ) أي كيف يصح التخصيص المذكور
والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذي هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متعينان فاشاء
إلى انتفاء الأول بقوله إذ لا قرينة تدل على التخصيص وإلى انتفاء الثاني بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق المتمدن الخ

(قوله في مقام المدح) هذا
خلاف ظاهر كلام المحقق
الحائلي إذ الظاهر أن هذا
المقام إشارة إلى ما ذكره
من كون الخلق مناطاً
لاستحقاق العبادة فيكون
هذا مع ما ذكره الفارح
وسلمه الله سابقاً من كون
قوله تعالى أفن يخلق كن
لا يخلق في مقام كون الخلق
مناً لاستحقاق العبادة
(قوله المذكورة بقوله الخ)
أي ذكر حكماً (قوله
باعتبار الخلية) أي لا باعتبار
الفاعلية حتى يشترط فيه
التأثير والاختيار (قوله
قبل هذا الخ) هو اعتراض
على الجواز الأول (قوله
هذا الجواب) يعني به الجواز
الثاني (قوله ولما لم يتوقف
الخ) كان الاظهر أن يقول
ولما اشتمل خطاب التكوين
على أعظم القوائد وهو
الوجود لم يتوقف على
الفهم لحاز تعلقه بالمعصوم
(قوله غملاً الخ) يعني أنه
استعارة غميلة شبيهة هيئة

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحاً على الموصولة حتى
لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحقق أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الأول لا الرد
على الشارح (قوله وقد وجه الخ) أي قد وجه من جانب المنزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق
خلق الجواهر والمعنى أفن يخلق الجواهر كن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد
وجه أيضاً بأن المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر إذ لا قرينة تدل على
التخصيص كيف وجعل الخلق المتمدن منزلاً منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد أن من
اتصف بالخلق مطلقاً ليس كن لا يتصف بالخلق (قوله ويعنون كون الخلق الخ) يعني أن المنزلة
لا يشنون التمييز في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويعنون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق
العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب ويعنون ورود الآية السابقة
أعني قوله تعالى أفن يخلق كن لا يخلق في مقام المدح (قوله) وهي أن المكلف به أمر اختياري
النية (لأنه إذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا
يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختيارياً واللازم باطل إذ قد انفقوا على أن ما وقع به
التكليف اختياري النية وإن اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن
يمدح الخ) حاصله أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم
والثواب والعقاب فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار الخلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب
على الافعال المذكورة تربياً عادياً مثل ترتب الاحراق على أساس النار وهو تصرف له في خالص
حقه فلا يسل عن لبيها بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما
لا يقال لم ترتب الاحراق على أساس النار وقبل هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استجبانياً والذم
اعتراضياً كما لا يخفى وإنما ترك الشارح هذا الجواب لأنه كما ينشأ بنوع الجبرية أيضاً فهو علينا لانا
من كل وجه والجواب بآيات الكسب الاختياري هو العمد فلا اختاره (قوله) فإن الله تعالى
أجرى عاده الخ) يعني أن قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عاده في تكوين الاشياء بأن
يكونها بهذه السكينة وأن لم يتم تكونها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول
لكن المراد الكلام الاذلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف
خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم القوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعصوم وإنما قال
الشارح لا يبعد لأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الابداء وسهولته
على الله تعالى وكما قدرته غملاً للفائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للطبع

حصول المراد بدمتلى الارادة بالامهل ولا امتناع بطاعة المسأور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الفائب بصور
الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة في مفرداً
فكان أصل الكلام هكذا إذا أراد شيئاً فيحصل عليه دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كان
الاستعارة التمثلية البقية ببلغة القرآن وأدله على كمال قدرته اختارها السيلكون على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكتبو

(قوله في العالم العقلي)
 أراد به عالم المجردات
 ذاتا وفاعلا المسماة بالعقول
 النقلة عندهم (قوله أحدها
 للنوى) يعني أعام الشيء
 المدرج فيه الحكم والخلق
 والامر والاعلام والتبيين
 (قوله مصطلح الاشاعرة)
 يعني الإرادة الأزلية
 المذكورة (قوله مصطلح
 الفلاسفة) يعني مبدأ
 وجود جميع المخلوقات
 على الوجه المذكور (قوله
 ستة معان) اخلق في
 قضاها سبع سموات
 والامر في وقفي ربك ألا
 تسجدوا إلا إياه والحكم
 في وأقض ما أنت قاض
 والاعلام والتبيين في وقضينا
 إلى بني إسرائيل الآية
 وهذه الأربعة كلها لقوية
 والاثنتان الباقيتان هما
 المصطلحان المذكوران
 ومنشأ اثبات الأربعة
 اللقوية عدم التنبيه لها
 ذكره الشارح في التلويح
 من أن المعنى اللقوي ليس
 إلا الأعام والمذكورات
 من شعبه وتقاربه (قوله
 عن أصل الاعتراض) أي
 الذي ذكره الشارح بقوله
 لا يقال الخ

في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار إلى مزاوله أمر واستعمال آلة وليس بها
 قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة كذا
 ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * قضاها سبع سموات) قال الشارح
 في التلويح التحقيق أن القضاء أعام الشيء أما قولا كما في قوله تعالى * وقضى ربك ألا تسجدوا
 إلا إياه * أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى * قضاها سبع سموات * أي خلقهن وأتفن أمرهن
 انتهى كلامه فلم يما ذكر أن ما وقع في شرح العمدة أن القضاء يذكر ويراد به الأمر كما قال الله
 تعالى * وقضى ربك ألا تسجدوا إلا إياه * أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى *
 فأقض ما أنت قاض * حيث جعل إرادة الأمر معنى مغايرا لإرادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
 والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا إلى بني إسرائيل
 في الكتاب لتفقدن في الأرض * الاعلام والتبيين للفظ مرجعا واحداً أعني أعام الشيء قولا بغير
 عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات النفسية) أي إذا كان المراد به الخلق
 مع زيادة الأحكام يكون من الصفات النفسية فرجه أما إلى تعلق التكوين أو إلى تعلق القدرة فحسب
 الإرادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) أن قضاء الله تعالى قال فيه أعلم أن
 قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيها لا يزال وأما عند
 الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل
 الانظام وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لنبضان الموجودات من حيث جعلها على
 أحسن الوجوه وإكمالها انتهى وما وقع في شرح الطوائف للاصفهاني من أن القضاء عبارة عن وجود
 جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة وبجملته على سبيل الإبداع فهو راجع إلى
 تفسير الحكماء وما أخذت منه فإن المراد بالوجود الإجمالي الوجود الظلي للأشياء وباللوح المحفوظ
 جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وأما قلنا المراد ذلك
 لأن ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال أعلم أن القضاء عبارة عن وجود
 جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الإبداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها
 الخرجية منفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التبريل في قوله تعالى * وأن من شيء إلا عندنا خزائنه
 وما ننزله إلا بقدر معلوم * كذا ذكره أبو المصنف التتبي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث
 قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر
 أن ليس للقضاء إلا ثلاثة معان أحدها المعنى الثالث مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة
 فما قيل أن القضاء ستة معان فهو من جهة التذير فتدبر (قوله لكن التفسير به هنا يؤدي الخ) يعني
 أعام بغير الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لأنه يؤدي إلى زيادة التكرار وكذا
 تفسيره بالحكم أيضا يؤدي إلى التكرار (قوله قيل عليه أنه لا معنى للرضا) يعني أنه لا معنى للرضا
 بصفة الله تعالى إذ القائل برضى قضاء الله تعالى لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد
 أنه يقتضي تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن الرضا بالكفر إنما يكون كفرا
 إذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصداً إلى

زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك اما هو في الرضا بكفر الغير واما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التلخيص خاتمة من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله) وانما خير بان رضاء القلب بمعنى انه تعالى الخ) يعني ان ما ذكره المتراض من انه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى بما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبادة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبادة عن ارادته الازلية بالاسترة في صفته ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق بضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطريقه من حيث كونه متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المتراض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضا اما يجب بالقضاء المستلزم لقرضا بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيات واما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا اما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضا لامن حيث ذاته لان الرضا بالاول اغنى القضاء هو الاصل والمثاني الثاني اذ الرضا بالتعلق اما يجب لتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها بها وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب اوجب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام من آثارها كان مظنة ان يعرض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فادفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله) قالت المعتزلة انه تعالى الخ) يعني قالت المعتزلة في التنصيص عن لزوم النص والمطلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخالف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص بشعر بالمعجز كما لا يخفى (قوله) وليس بشيء) أي ما قالت المعتزلة في التنصيص ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومطلوبية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المفاسد (قوله) قيل لا يفهم من الارادة الخ) أي قيل في التنصيص عن لزوم النص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضا به فتوهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضا (قوله) وهو كلام الخ) أي ما قيل كلام ليس له معنى يحصل لان ذلك اما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير قيد بعدم الاعتراض بالقول بتخلف المرضي عن الرضا عند قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض اذ نفس التركة فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجمع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحتج من أن لا معتزلة أن يقولوا ان الارادة

المرضى به الذي لا يؤدي الى التكفر كغير الغير لا كفر نفسه (قوله) بتعلق تلك الصفة) أراد بالصفة الامر المعنوي الذي ينسب اليه تعالى فيشمل الفعل مع الاحكام وتعلق الارادة الازلية اذ التعلق هو لها أو أراد بالصفة الارادة الازلية اذ التعلق لتعلقها متعلق لها أيضا بواسطته وترك حيث يد بين التعلق للفعل مع الاحكام حالة على المقايسة وعلمنا به من سابق الكلام (قوله) وبطريقه) أي بطريق كل واحد من الفعل وتعلق الصفة وكذا ضميره الا في (قوله) ولا من سائر الحيات) مثل كونه صفة للعبد وقائما به (قوله) بذاتها) ان كان عبارة عن الفعل (قوله) وتعلقها) ان كان عبارة عن الصفة الازلية كما مر لكن هنا التعميم اما يكون فيها بتصور نفسه الامران كالتيكون لافي نحو القدرة اذ الرضا فيه انما يتصور بالرضا بتعلقها لا بذاتها وهو ظاهر

قوله لا يعني انه لا يظهر الخ) فيه انه لما كان هذا النظام المشاهد أبتدع الممكنات عند الحكماء دون المعزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء . (٢٩٠) دون المعزلة مع انه يجوز عند بعض المعزلة خروج أفعال العباد من

التفويضية هو الامر والنهي ولا شك أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم قصه ولا منلوته اجراماً لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مانسره به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتختلف المأمور عن الامر فتختلف المراد عن الارادة فليزهم النقص والمخلوية بلا رية (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسبجي تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ) ولا يعني انه لا يظهر بما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وانما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وما يوجب وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لا قاضية المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسبي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الراعي فأين المفريشمر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروي عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها جادة بقدرة تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أي قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فانما انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفاً الخ) كما في لطم اليتيم تأدياً وايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومنصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمنصية والا لزم عليه ما لزم على المعزلة بل أراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومنصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهب ان هذه الصفات أمور

لقوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البائع جد الوجوب وعند البعض بالبائع جد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الخياي وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى أقاده الفاضل الكتبوى (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الايجاب مع تمامها عند الحكماء والمعزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الايجاب نظراً الى تمام الشرائط كالنزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً الى الذات كالقوشجي في شرحه الجديد للتجريد (قوله هنا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالايجاب بان يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور (قوله وان تساهلوا الخ) حيث نسبوا التملولات

التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية (قوله ما لزم على المعزلة) من تمديد الخالق وعدم كونه تعالى اعتبارية خالفاً لكل شيء جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهب الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم انما هو بالية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطة كون الفعل طاعة أو معصية وهذا بعينه ما ذهب اليه المأريدي

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابعة على الفعل مداراً لا يجاز الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل (٢٩٦) لا ينافي ان يكون صرفه الارادة

مداراً لخلق الله تعالى
الفعل واذا كفى مجرد
المدارية في نسبة الفعل الى
الاختيار فمع التأثير في
الوصف بالطريق الاولى
لا يقال الكلام في القدرة
لا في الارادة لا نقول
الاختيار كما يحكي بمعنى
القدرة يحكي بمعنى الارادة
الجزئية فيحصل في كلام
المصنف على الثاني ولو سلم
فان للبعد قدرة على طرفي
الارادة اعني ارادة الفعل
وارادة الترك فالقدرة
ليست مختصة بافعال
الجوارح بل شاملة لافعال
القلوب كما في الايمان
المقدور تأمل (قوله فلو
كانت مسبوبة بالارادة
الخ) قال الفاضل الكلبوي
اقول لما لم تكن ذوات
الممكنات مقتضية لشي من
الوجود والعدم ولا أولى به
كان كل من وجودها
وعدمها لعل خارجة وعند
قالوا ان علّة الوجود هي
ارادة واجب الوجود وعلّة
العدم عدم ارادته الوجود
ولا شك انه تعالى مختار
في كل من الارادة وعدمها

اعتبارية يلزم فعل البعد باعتبار موافقه لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجملة أثر
القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين
فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف
الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكم حيث قال فعل البعد بقدرة بايجاب واضطرار وانما
الرد على المعزلة فقد سبق ولنا لم يشر اليه هنا (قوله الا ان بعض الأدلة لا يجري الخ) وهو قوله
ولانه لو لم يكن للبعد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله
وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب
أمر عادي كترتب الاحراق عقاب مباح النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك
لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد ورد أيضاً على الجبرية الخ) أي
كما ورد على الجبرية بعدم صحة التكليف برد بعدم فائدة التكليف والسعوى والبنية والتأديب لان
فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن البعد الفعل صار التكليف بلا فائدة
ولا برد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة البعد تأثير في الافعال لم يقد التكليف لجواز
أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله
تعالى ذلك الفعل ترتباً عادياً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الساعي بصير الفعل طاعة اذا وافق
مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم
التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل
فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة
الى كل ما يمكن من البعد من الفعل والترك حيث عزم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه
وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة
الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب
عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال
الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في البعد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها
في انفسها والا فها أمران عديان لا يحق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال
ما علم الله تعالى وأراد عدمه يتمتع اذ لو لم يتمتع لحاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً ومخلف
المراد عن ارادته تعالى (قوله وانت خير بأن الإعدام الازلية الخ) يعني ان نعم ارادة الله تعالى
ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوبة بالارادة لكانت حادثة
لان أثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى
جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقيف لعدم ليس أثراً محمولاً للقادر كالوجود بل
معنى استناده اليه انه لم يتعلق مثبتته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي
حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم ازلياً وأما الجواب بأننا لانعلم كون أثر الارادة

فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعزم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر التفاعل المختار حادث بالضرورة قائماً
هو في الأمر الموجود لا في المعدوم بل الشارح به على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم أثراً يتصور منا لانه علام الغيوب

لأنه إما أن يريد الوجود أو العدم فليأمل اه (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي (٢٩٢) والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة ولو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعا لنفسه وهو دور باطل فالصواب هنا الاقتصار على قوله لان الارادة لازمة تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل ان العبد يختاره فيما لا يزال قال الارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لا يثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا يثبت الاختيار الا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالق بالضرورة والا لاجتمع التقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم اليجاد على الوجود على ماسر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجهد لان المنع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلاً مختاراً على كون العلم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن العدم صالحاً لان يكون أثراً قسبته الي جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى وغاية ما ينكلف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نفى بتعلق الارادة بالعدم الا أن مقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه أسند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا قل عنه (قوله والا يمتنع الخ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمتميزة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعني ان المتميزة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير قصص على ماسر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال المبادر يستلزم الجبر لانهم يقولون لانهم انه اذا تعلق الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم رد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو قصص وانما قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فتعده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضاً (قوله قد يمنع هذه المقدمة الخ) أي كما يمنع منافاة كون الفعل اختياري واجباً أو ممتنعاً للاختيار كذلك يمنع نفس جمل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظن وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلاً فلم انه لا مدخل للعلم في جهل الفعل واجباً وسلب القدرة والاختيار عن قاعله وكذلك ليس للارادة أيضاً مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجباً للفعل وأما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أي اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلاً وهو المقصود هنا لان المقصود نفي الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية

يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط بالوقوع فقولنا لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بجزئية وهذا ان يقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك غاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولهذا نفس الدليل المذكور بافعال الجبري تعالى ولعل مراد هذا الجبري من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

(قوله وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى أن الإرادة الصالحة لأن تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالإرادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير صالحة لترجيح

جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الإرادة وصرها إلى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالإرادة الجزئية ومراد الأشعري أن هذه الإرادة الجزئية ليست من العبد كالكلية بل هي أيضاً من الله تعالى ولذا لم يلزم الجبر المتوسط وأما الجبر اللازم في الإرادة الكلية فيقول به المميز أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وأما الكلام في الجبر من حيث الإرادة الجزئية فالصواب أن يقول وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ والقاضي فلمهم أن يقولوا ما ليس من العبد هو الإرادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم إيجاد العباد بمحض الموجودات لأن الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الإضافة وهي من الأنوار الاعتبارية أو من فيل الأحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح حينئذ

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لأنه لا يوجد شيئاً على ما هو عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الأشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فإنه محل الإرادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما ينبغي تحقيقه وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعديته لكن لهم أن يقولوا أن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الإرادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدس العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الأفعال لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً إنما يقال الجبر بالنسبة إلى الأفعال وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى أن صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا يتنافى كونه فاعلاً مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا يتنافى كونه مختاراً إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه لم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل أما مطلقاً أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وأن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها والشيخ الأشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الأفعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخصصين (قوله وأما بالإرادة فبني الخ) أي النقض بإرادته تعالى مبنى على أن تعلقات الإرادة أزيله فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما إذا كانت حادثة فلا يتم إذ لا يكون للإرادة تعلق سابق على وجود الأشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الحلبي إن النقض وارد لو كان تعلقها حادثة بأن يقال إن تعلقها بإيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لأن هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد وهو لا يتنافى الاختيار لتحقيق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وإنما الثاني له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الإرادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب أن الاختيار عبارة عن التمكن عن إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بعديتها فالوجوب الحاصل بعد إرادته لا يتنافى الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لأنه كان يمكن في الازل أن يتعلق إرادة الله بكل من الطرفين على سبيل البديل وكنا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الإرادة لأن تعلقها أزيله ولا يتصور القلبية والبعديّة في الازل بخلاف إرادة العبد فإن تعلقها بتأخر عن تعلق علمه

لا يلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت ما في كلام هذا الحنفى من التطويل بلا طائل ويمكن حل كلام الحلبي على ما ذكرنا فتأمل

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادة المستندة الى ذاته الخ) والسري في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للتأثر يكون جبراً وما (٢٩٤) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو إيجاب فقط وكلمة ما في قوله بخلاف ما في أفعال العباد عبارة عن المرجح الموجب لكن ينبغي ان يعلم ان القول بان المرجح في أفعال العباد هو ارادة الله تعالى مبني على السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو محتماً لا على التحقيق من ان المرجح الموجب في أفعال العباد ارادتهم (قوله فيلزم الجبر فيه) أي في فعل العبد الدال عليه الأفعال دلالة الجمع على المفرد (قوله فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى الخ) حاصل كلامه ان ههنا قياس مساواة يثبت بها كون ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالى و ارادته أي موقوفة عليها لتعلقها هكذا تعلق علمه تعالى و ارادته موقوف على نفس العلم والارادة له تعالى اذ ما لم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه ونفسها موقوف على تعلق ارادة العبد ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا

تعالى و ارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقص بالارادة بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه ارادة الله تعالى. فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) نقل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها مشرعاً على شيء قابلاً له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي التعليل الذاتية لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لسكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومنفرد عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى و ارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي بالدوران والترتب الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الأفعال يدل على أن لقدرة تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الأفعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب الخ الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرة مالا خلا فيه بالتأثير حتى يصير متافياً لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لتي الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بنبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرة حقاً وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين نبوت اتفاقه بالقواطع انما حكم البدهية بالدوران والترتب الخ لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة بصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا وجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فتقول وبالله

تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه و ارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو المطلوب الذي في قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه و ارادته تعالى

(قوله منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا وسط الخ) أن أراد بها نحو التخي والفقر فالظاهر أن لفظة الأفعال لا يشمل أذهى صفات الأفعال وإن أراد بها نحو حركة الأوتار فالظاهر أن أفعال العباد لا يشمل (٢٩٥) إذ الظاهر من أفعال العباد

ما يكون لكنهم مدخل فيه فالأولى الإقتصار على القسم الأخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول إن الأحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يمكن الخ) لا يخفى أن الممكن المذكور ليس أثر القدرة بل أثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولا جف بقله لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فالصواب أن يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على التوابع) أراد به العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فإذا علم المكلف أن الخ بصير ذلك داعياً لتعلق إرادته وقوله اللاحق فعلم العلم بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة (قوله وترتب الثواب) بالجر أي علماً بترتب الخ بقوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار الحلية) أي لا باعتبار ارتكابه شيئاً يستحق بسبب الذم إذا لا فعله (قوله ولذا) أي

التوفيق أن أفعال العباد منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى أن الله يوجد ما سواه تعلق بها إرادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته بمعنى أن الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يمكن من الفعل والتروك وإرادة ترجيح أحدهما فإذا رجحت إرادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي إليه بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سبباً عادياً لأن يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلق إرادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل غيب ذلك أعني تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلة إليه تعقياً ظاهراً فإن قبل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي أما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فالجواب أن فعل العبد فيكون العبد خالقاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في موضعه من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فإن قيل إذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة فما فائدة التكليف إذ الإرادة تعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الإرادة بناء على أن الإرادة تابعة للعلم فإذا علم المكلف أن التكليف واقع حكماً فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق إرادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي إليه فيخلق الله تعالى الفعل عليه عادة وباعتبار ذلك التعلق أعني تعلق الإرادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل أن الله تعالى خلق في العبد علماً إجمالاً بالأفعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذاً من لسان الشارع وخلق فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لا وجدها فعلم العلم بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة أن تعلق إرادته بالقبح يستحق الذم باعتبار الحلية والعقاب بطريق جرى العادة وإن تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم تبعه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق إرادته بخير وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وإن لم يخلق بعده فإن قبل تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي إما بإرادة العبد فيلزم التسلل وإما بإرادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الإرادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب ولا يلزم حدوثها مع أنه مختار فيها إذ لا فرق بين أن تكون مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب وبين أن تكون مستندة إلى غيره في عدم كونها بالاختيار والسز فيه أن الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محمول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خالق الأفعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومفادته أن صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الإرادة لأنه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيأتي في بيان أن الاستطاعة مع الفعل من أن القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد الكتاب

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله إلى ذاته) أي ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والنسب فيه) أي في عدم استلزام الجبر في نفس الإرادة الجبر في الأفعال

الفعل وأما قلنا بخلافهما لأن صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاستعمال لانه سبب عادي لحلق القدرة والمتقدم غير المتأخر إذ لو كان عنه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشيء) لأن قصد الاستعمال (الخ) أي ما ذكره صاحب النيل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لأن استعماله موقوف على القصد وتأخر عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما قرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول بجبرها عند قصد الفعل أعني الأشعري أنها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله وأما بيان مغايرة القصدين فلأن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة وبتأخره عنه باعتبار وصفه أي بالنظر إلى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماء قتله فإن الرمي المخصوص باعتبار أفضائه إلى الموت يكون قتلاً وهو أعني يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع أنه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماء قتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وإن كان بالنسبة إلى صرف الارادة تعقياً زمانياً بل الشيء بالذات لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف القصد قدرته و ارادته بحيث يتمتع بوجوده بدون ذلك من الاسباب العادية التي ليست سببها الاوجمية فكذلك التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أي وإن لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الأشعري (قوله قبل عليه فيجوز لا شركة الخ) حاصله أن تغيير الشركة بما ذكر يقتضي أن لا نكون للشركة في مذهب الامتياز لعدم أفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع أن مذهبه أقيح شركة من مذهب المعزلة لانه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد بل هي ناقصة محتاجة إلى الامانة بخلاف مذهب المعزلة فانه لا يدل على نقصان بل على أنه لا جبر على بعض الأمور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المستمات (قوله وليس بشيء الخ) أي ما ذكره ليس بشيء لأن كلامنا من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرّد بعالمه من دخله في التأثير على ما لا يلزم أنه أقيح شركة من المعزلة لأن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلق مؤثراً فيها ليس أقيح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على المستمات قياس مع الفارق (قوله ولا يجري في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون منطوقاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدرة وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعدمه كالنار مع الإحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة للاحقية ولم يكن دائراً معه كدس الملاقي فان تحقق الشيء لا يستلزم تحقق الإحراق فإنا قلنا الفاضل المحيى من أنه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الأشعري حيث ينبغي كون

مع الفعل) أي إذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين القصد إلى الاستعمال قدماً زمانياً ولا شبهة في أن الاستعمال مع الفعل يلزم أن تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لأن المتقدم بالزمان على ملمع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني أنه لا يثبت بما ذكره الفاعل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقديران المصدرة) ويكون التقدير ليس أقيح من نفي أن لا يجري في ملكه إلا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لا يستلزم تحقق الإحراق) كالجبر اليأس وقد ظهر من قوله فان تحقق الشيء لا يستلزم الإحراق أن معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه لعدم أيضاً إذ ظاهر أن

(قوله لا لهم) أي جمهور
 الاصحاب والا فبعضهم يفتي
 كون الشأن فيها التأثير أيضاً
 (قوله فقط) متعلق بكسب
 القبيح أي يكون وجه
 الذم عند هذا القائل هو
 كسب القبيح فقط وهو (أي
 القبيح) التضييع الذي قصد
 اليه بالقصد إلى ترك الواجب
 لا التضييع المقرب الغير
 المقصود الغير المكسوب كما
 هو كذلك عند القائل
 الاول (قوله) وما ينبغي
 أن يعلم الخ) دفع لما
 يشوم من أن الشارح قصر
 في بيان وجه استحقاق
 الذم والعقاب حيث اقتصر
 على أن الوجه هو ترك قصد
 الفعل ولم يشر إلى الوجه
 الآخر الذي هو كسب
 القبيح وحاصل الدفع أن
 المستفاد من تفريع
 الاستحقاق على التضييع هو
 أن الاستحقاق تارة يكون
 لترك قصد الفعل لوجود
 التضييع حين ترك قصد
 الواجب وتارة لقصد فعل
 الشر الذي هو كسب القبيح
 لوجود التضييع فيه أيضاً
 إذ التضييع يوجد بترك
 قصد الخير وقصد فعل
 الشر فلا قصور في كلامه

شأن القدرة الحادثة التأثير قسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله) ولك أن تقول الخ) هذا ما وقع في
 كلام الأمدى من أن شأن القدرة الحادثة التأثير وإن لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله
 تعالى فيثبت قسميتها علة أو شرطاً حقيقة فما قاله القاضل المحض من أن كون شأن القدرة التأثير غير
 مسلم عند أصحابنا فلا يحسن إيراد غير مسلم لا لهم أعما يفنون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله)
 يشر إلى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني أن وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
 يعني عدم أتيلها وإن لم يكن كسب القبيح وهو تضييع القدرة فعل الخير بترك القصد إليه وهذا مبني على
 ما هو الأصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة
 على ما مر من أن الإعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف
 الارادة والقدرة إليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر
 وبصرف القدرة إليه لا تضييع فقط وأما فسرنا ترك الواجبات بعدم الإتيان لأن الترك بمعنى كف
 النفس عنها عند تهيئ الأسباب والميلان النفس إلى الفعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة
 بالاتفاق كما أن كف النفس عن المنهي عند تهيئ الأسباب والميلان إلى فعل الواجب حاصل بصرف
 الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق وما ينبغي أن يعلم أن قول
 الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه أنه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه
 قد لا يماقب بفعله من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق أنه لو عوقب
 بذلك كان ملائماً لظار الشارع لأنه حق لازم لأنه ليس مذهبا قال بعض الفضلاء أنه لو كان
 استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع
 أن قصد فعل الشر معفو ما لم يسئل أقول الأصح أن المعفو هو خطو فعل الشر بدون القصد وأما القصد
 فلا قال في عميد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والتبني هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب
 وبعضهم يحاسب والأصح أنه أن خطر بياله ولم يعتد ولم ينو ذلك فإنه لا يحاسب وإن كان كفراً لأن
 ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما إذا خطر بياله واعتقد ذلك وثبت عليه فإنه يسئل ويحاسب
 لقوله تعالى * وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * أن السمع والبصر
 والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً * (قوله وهو لا ينافي الخ) أي كون التضييع سبب الذم
 والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنيات شيئاً آخر أعني صرف القدرة
 إليه على ما سيجي في قوله وجه الاستطاعة تمتد الخ حيث قال إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر
 وضيع باختياره الخ وإنما قلنا أنه لا ينافي ذلك لأن ترك الواجب وإن كان من المنيات إلا أنه من
 المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزايم الخ)
 أي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزايم مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فاصل
 الدليل أنه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها
 محال عندهم لأنه يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر والأي وإن لم يكن الزامياً بل تحقيقاً مبنياً على
 مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لأن استطاعة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ
 ممنوع إذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه أنه

(قوله أقول ان كان الخ) محاكمة بين الحنفي والشافعي المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشافعي الثاني اذ لو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً (٢٩٨) والاشتمال بتقرير المذهب اتم من الاشتغال برذ مذهب الغير على انه لا يفوت

قد عرفت آتياً ان الاستطاعة عندهم إما علة مادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يحمل الكلام الزامياً لأنه لو جعل تحقيقاً أمّا يدل على أنه يلزم بخلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقاً وان كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى المادة فلا حاجة الى جعله الزامياً ولعل الحنفي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا تقضى بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقص بقدرة الله تعالى وتقرير النقص انه لو كانت القدرة مع الفعل لاقبله لزوم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية اجماعاً ومطلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوره قبل حدوثه ولو كانت بمنزلة في القدرة الحادثة لكانت بمنزلة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقب وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي بمنزلة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة قلها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون محيية قابلاً لتحييز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أو لا وليس نفي وجود المثل السابق داخلاً في دعواه حتى يرد أن دليله إنما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما سطره فالتزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقب قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فتم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نقاه وهذا ظهر ركاً كة قوله لا بد من مثل سابق والا لزم ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل أمّا هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو ينفي بقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه لا يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

الرد تمريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله رعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب المادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بنفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور (قوله وهذا ظهر ركاً كة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان متلاً حقيقة أو غيباً ويمكن ان يقال المراد من المعتزلة في قوله

ومدعي المعتزلة الفرق الاولى فقط لا كلتا الفرقين والى ما ذكرنا أشار بلفظ الركاً كة هذا ولعل ان النسخة الاولى الخالية التي كتب عليها للنولي الحنفي كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخة الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لا بد بزيادة لانه لا تافية العاطفة ومنها ليس مدعي المعتزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر الامر

(قوله ليست مساوية لقدرة الخ) لا يخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لامتناع ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام العرض بالعرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحالتين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٢٩٩) الحادث أمورا اعتبارية أو أمورا

خارجية أو كلاهما فالعرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيها على السواء لا صفها أيضا أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحالتين المذكورتين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية محكم والى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى الحنفى بالامر بالتأمل (قوله أى وان لم يمتنع قيامهما معا الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة الثالثة وأنه يمتنع قيامهما معا بالحل المبني عليها امتناعه على الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يمتنع قيامهما معا بالحل لامتنع جعل أحدهما فقط نعمنا للآخر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود للممكن وأما اذا كان أمرا يعتبر العقل وينزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فانه الكيفية التفاضلية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا تنافي الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى محكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية لقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أمورا خارجية تكون شروطا تأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الانفعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير يرميها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارئة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أى بسببها كما هو رأي المعتزلة أو بمها أى مقارنا لها كما هو رأي الشيخ مقارئة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الامدى الخ) أي وقع في كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تسمية التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبينهما في التحيز) انما فسر القياس بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفهمه بهذا المعنى فن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص التاثير بالتمتع أو التبعة في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معا

دفعا للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعمنا للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعمنا للسواد مثلا دون العكس فالمقدم مثله ثبت انه يمتنع قيامهما معا بالحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افتراضا يكون أحدهما فقط قائما بالحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعمنا للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه

(قوله مصادرة) لان أصل المدعي كان اثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب وقد أخذ في اثباته قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها به وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل ان يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصرأ على هذا السند أعني قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب اذ يجوز ان يستند المنع المذكور الى بداهة عدم الفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ويقول المانع لان لم ان الاستطاعة وصف ذاتي لبداية ان لا فرق بينهما وبين سلامة الاسباب الا بالاجمال والتفصيل ولا شك في ان السلامة وصف اضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فاذا استند المنع الى هذا السند ثبتت صحة التفسير وبنيته الكلام واذا ثبت صحة التفسير فله ان يستند المنع المذكور الى تلك الصحة أيضاً وحيث لا مصادرة في شيء

بالحل بل جاز قيامهما معاً بالحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باقٍ أولى من المكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز أن يكون بين الأمرين القاعين محل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة الآخر دون المكس وأما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد مر ذكرهما في التشرح (قوله يعني ان المكلف وصفاً اضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان المكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلانه سائلة عن الآفة والمادة بعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وتكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله ويكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وان لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما ينصف بالاستطاعة كذلك ينصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بما فيردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والا لما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب أعني يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما منع بخاطري السكيل وذهني المليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلاً في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب أعني يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة أسباب أعني يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا ينبغي ما فيه أما أولاً فلانه حيث يصير قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلان قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثاً فلان أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقترب ما أقاده بعض الافاضل الخ) أراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا أنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه وذلاله سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع آياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع آياه فنذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكى

عن امام الحرمين والامام الزاوي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله
وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت
تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء
ونائبها ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس
بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفاً بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي
ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب تصدده
والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يتبع في نفسه) كاعدام
القدم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة كخلق الجوهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الحبل والطيران
الى السماء (قوله لكن تعلق بعمده علمه تعالى الخ) فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان
كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أي التكليف
بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من المحققين من أمحبابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر
واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرغ تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو
تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن
ممتنعاً لذاته وهذا كتصور الاربعية بأنه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس
بزواج ليس بأربعة ونحقق هذا الكلام في شرح المختصر المسمى (قوله والثانية لا تقع اتفاقاً الخ)
بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الخ)
لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف
الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلاً للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد
(قوله والثالثة يجوز وقوع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصياً
اجاماً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما
تعلق علمه وارادته بعدمه واقع بوجه ما قبل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري وليس
المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى *
لا يكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يبعد الخ) دفع لما
يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف
متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا يبعد هذه المرتبة أي المرتبة
الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى أنه يمكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ)
أي قد يوجه ما قبل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله
فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ما ليس
في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وأما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ
التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً (قوله ولك ان تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك)
أي الجواز والوقوع (قوله)
وذلك الخ) أي الاتساع
المذكور من تركب لاجل
أصلين ذكرهما الشيخ
(قوله لا تأثير لقدرة العبد
الخ) فانما لم يكن لها تأثير
فهي في قوة العدم فكما أنها
لو كانت معدومة يلزم
تكليف المحال فكذا اذا
كانت في قوة المعدوم (قوله
لكن) أي ذلك المستحيل
فستدعي الحصول على صفة
اسم المفعول ولك ان ترجع
الضمير الى التكليف
فستدعي على لفظ اسم الفاعل
لكن شرح المختصر ليس في
الاول حيث قال لكان
المستحيل مستدعي الحصول
(قوله لا يبعد الخ) قال
النزاع الى عد هذه المرتبة
الثالثة بما لا يطاق عدم عدّها
قال الشيخ على الاول ومخالفة
على الثاني حصراً لما
لا يطاق في المرتبتين
الاوليين

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله إنما النزاع في جواز (قوله)
 ان يكون الحكم بعدم الوقوع (٣٠٢) الذي هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم

القول الثاني (قوله فكذا) أي لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لأن الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الأفراد لأن المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول إلا يرى أن من قال أطعم رجلاً وأكس رجلاً لا يستلزم الأمر باطعام جميع الرجال وأكسهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والحشي المدقق جعل الضمير في قوله ذلك أن تأخذهما إلى الامكانين وقال ذلك أن لا تقيد الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من البعد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول المتشع لان خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من البعد لانه خارج بقرينة قوله وإنما النزاع ولا يخفى أنه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله وقد يقال ان أبا طيب الخ) يعني أن أبا طيب كلف بالإيمان والامان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحجته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحجته به أن أبا طيب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما آتى به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وأن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لأن اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص إذا كان مصدقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً فلا يمكنه جثث التصديق بعدم التصديق لانه يجحد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عليه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدقه حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى أعني المتشع لذاته فضلاً عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني أنه إنما يجحد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجحد في نفسه خلافه فيجوز أن يزعم بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالمتشع لذاته لم أن خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً أن هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بأن اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي المضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي بحسم مادة الشبهة إشارة إلى ما ذكرنا من المناقشات (قوله والذي بحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله أن الإيمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أما الحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وأخبره للرسول لا يتنافى ذلك

الحكم بعدم الخ) يريدان ما ليس في وسع العبد فيكون عليه بمحكين أحدهما عدم وقوع التكليف به بالاتفاق وإنما النزاع في جوازه والمحكوم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة فيجوز أن يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحككين المذكورين لا يستلزم ثبوت ذينك الحككين لجميع مراتبه بل يجوز أن يكون الحكمان المذكوران باعتبار بعضها أعني المرتبة الوسطي (قوله في المقصود) هو أنه يجوز الحكم على المطلق ولا يستلزم ذلك شموله لجميع افراد (قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه أنه ليس في كلام العرب رفع الإيجاب الكلي بهذا الوجه أعني أن يكون قيد شيء لأنفس ذلك الشيء إيجاباً كلياً ورفع ذلك الشيء المنقيد بالإيجاب الكلي ويكون المراد بذلك الرفع رفع الإيجاب الكلي لذلك القيد

والمراد بهذا الوجه أن يكون للمقيد والتقديرين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن أن يكون وجهه أن الإيمان فهو حقيقة واحدة لا ينصرف فيها الاختلاف بحسب الأشخاص فذكر

(قوله فهو كقوله تعالى توح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان
 حتى يأس من ايمانه ولا يكذب

فهو كقوله تعالى توح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان
 هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعتبار الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق
 بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو متبعد جداً لان
 الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ما ذكره
 الشارح بقوله وحلها قض تقصلي منع للملازمة وما ذكره المحشي قض اجمالي وحاصله ان دليلكم
 بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان
 فضلاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال
 لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع اننا نعلم
 بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشي من المتولدات بمكسوب العبد
 والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمعلم
 الحاصل بعد النظر القائم بمحلها والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع
 اننا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في
 غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدوراً لنا ولا يتمكن من عدم حصولها فم أنه لا كتاب في جميع
 المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم
 حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب
 حصولها فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا يناقض كونه مكتسباً للعبد ألا يرى أن فعل
 العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الإرادة والقدرة مع أن العبد مختار
 فيه فكنا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة
 الممتدة زماناً والمتولدات الممتدة زماناً وحاصله أنك اذا ضربت انساناً حتى حصل فيه ألم ممتد زماناً
 فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضرباً ممتداً زماناً فانك
 اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زماناً فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه
 لا كتاب للعبد في المتولدات الممتدة زماناً اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولنا لا يمكن للعبد
 من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زماناً فانها قائمة بمحل القدرة مع أن
 العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول
 ما ذكره كلام أو هن من لسج العتקות لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق
 حين مباشرة أسبابها مثلاً حين مباشرة الضرب لنا يمكن على أن نضرب ضرباً شديداً فيحصل
 ألم ممتد أو ضعيفاً فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشرة أيضاً فاننا بعد تحقق
 الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم بعدم القدرة على امتدادها لا يدل
 على أن لا يكون قض المتولدات مكسوباً ومقدوراً لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لجاز أن
 يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة
 (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لماش الى

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا قدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالأفعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري
 لا التام الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله هل تحقق ذلك في حق) (٤٠٤) (المقتول) قال الفاضل الحنفي وهذا التحق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقتل

لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم أن كون الاجل بحيث لا يحبس عنه ولا يقدم ولا تأخر بأبي عن التردد فيه بأنه جاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت قال الصواب أن هذا ليس منطبقاً على مذهب الأصحاب كما لا يخفى اه فتأمل (قوله على غلط قوله الخ) يعني ذكر التمدد دلالة على المبالة فيها هو المقصود من ذلك التمدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصلاً نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئاً أصلاً في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله فبارد على سواد ولا يضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكره وبالبيضاء الجواب المنحصر (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورد أنا لا نعلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر

امتداد أمده هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب إليه أبو الهذيل منهم قائل لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بأنه لو لم يموت لكان القاتل قاطعاً لأجل قذره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أي لم يوصله إليه) يعني أنه تعالى لما أقدم القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله إلى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع إلى الله تعالى لا إلى القاتل على ما زعم الفاضل الحنفي حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون عبارة الشرح هكذا أن القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعزلة والمراد أن كثر ما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعزلة وأهل السنة ودفع ما يقال أنه إذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لمظناً على ما رآه الأستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا يقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى * فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * وبرجح الخلاف إلى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم المعلوم في حقه أنه أن تمل مات وإن لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد وأما جواب باختبار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلاً للخلاف لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله إذا جاء أجلهم لا على الجزاء فغنى الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن قاعدة قيد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهراً وإن صح مع أن المبادر إلى الفهم السليم أن يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين أن قوله لا يستقدمون معطوف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيئ الاجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وإن كان الثاني يمكن اعتقاده وذلك لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عندما فيها ذكره كالجعل بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص أنه معطوف على الجزاء بناء على أن يكون معني قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون تعبيراً على غلط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كنهه فبارد على سواد ولا يضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل الحنفي أنت خير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهة الخ) يعني أن المعزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات لتذكورة

في يلها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تبيينهم حيث قال احتجت بطريق الاستحالة
 لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه إشارة إلى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل الحنفي من أن من ادعى الضرورة من المعزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وإن الجمهور كانوا
 يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من
 المعزلة فلا حاجة إلى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبية فليس يشي لأن المعزلة قاطبة
 ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح
 المواقب قالوا أنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله وادعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وجائته
 لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانفادها عند انتظامها انتهى والخلاف الذي نقله
 بين أبي الحسين وغيره من المعزلة إنما هو في كونها مستندة إلى العباد لا في كونها متولدات من
 أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعزلة يستدلون عليه ونامة بن
 ابريش بقول أنها حوادث لا يحدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد إلى غير
 ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقب (قوله)
 يرد عليه أنه لا يوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي
 يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا ينصور فيه تعدد والاختلاف إنما هو في تحققه
 في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلاً والآخر سبعين قيل عليه ليس
 بحصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل
 بل محصله أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا ينصور التقدم والتأخر عنه لعله بأن طاعته نصير شيئاً
 لثلاثين نصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله) والمراد الزيادة بحسب الخير
 والبركة الخ) يعني أن المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيما هو المقصود الأهم من العمر
 وهو اكتساب الكالات والخيرات والبركات التي بها تتشكل النفوس الانسانية فيفوز بالمادة
 الابدية (قوله) فانه خالف المعزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي
 علم الله تعالى أنه يموت فيه ولتاس فيه أجل واحد عند غير الكمي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشاعة ويتقدم عند المعزلة وقال الكمي أنه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت على الاجل
 ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر
 صنعه (قوله أي يتناول الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله) وقد بفسره الخ)
 أي قد بفسر الرزق بما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالاً أو حراماً من
 المعلومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعمول عليه عند الاشاعة (قوله)
 فعل هذا الخ) أي فعل هذا التعريف يلزم أن يكون العواري رزقاً لانه بما ساقه الله تعالى فانتفع
 به (قوله) وفيه أي وفي جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للعاري في العرف أنه مرزوق ويلزم أن يأكل
 شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل
 (قوله) وبواقفه الخ) أي بواقفه هذا التعريف قوله تعالى * وما رزقناهم ينفقون * فانه يجوز أن
 يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على النبر بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما يتناول

(قوله) ويتقدم عند المعزلة)
 بناء على ما مر من أن
 الاجل الذي لا يحصى عنه
 ولا تقدم ولا تأخر الذي
 هو محل النزاع ليس متحققاً
 في المقتول عندهم مع تحقق
 الموت فيه (قوله أي
 مفعوله) أي لافعله بمعنى
 قيامه به تعالى شأنه (قوله
 لانه) أي العارية بمعنى
 المستعار

(قوله لكونه بصدده) أي لكون المتفق المذكور بصدده ان يكون رزقا قبل الاتفاق (قوله يندفع بملاحظة الحبيبة) لا يحنى أنه اذا حمل المملوك على (٣٠٦) معنى المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي يكون لفظ مملوك

بدون اعتبار الحبيبة مخرجا
لحر المسلم وختزيره عن
التعريف فالصواب ان يقول
حينئذ يندفع حر المسلم الخ
بإسقاط ملاحظة الحبيبة
من الين (قوله أقول معنى
قوله الخ) حاصل الجواب
اختيار الشق الثاني لكن
الحكم عليه بقوله وذلك
لا يكون الا حلالا باعتبار
بعض افراد المتفيع أعني
المكلف لا كما قال التعريف
باق على عمومه فلا يلزم
خروج رزق الدواب لكن
الحكم المذكور ليس باعتبار
ذلك العموم حتى يقال
لا يتصور الحل والحرمة
بالنسبة الى الدواب (قوله
اذ لا مقابلة بين بيان طريق
الحق وبين وجدان الخ)
لانه يجوز ان يبين طريق
الحق لاحد ويوجد ذلك
الاحد ويسمى أيضا ضالا
بل الكفرة كلهم كذلك
ثم انه أشار بقوله بين بيان
طريق الحق الى ان من
فسر الاضلال بوجدان
العبد ضالا أو نسبه ضالا
بفسر الهداية ببيان طريق
الحق لا بوجدان العبد

لا يمكن اتفاه على التعريف (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق
على المتفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا حلال الخ) أي وان لم يكن المراد المجهول ملكا بمعنى
الاذن في التصرف الشرعي لحلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم
الرزق عندهم أيضا كما سيجي في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله حينئذ يندفع
بملاحظة الحبيبة) أي حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحبيبة أي مملوك يأكله المالك
من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخبر المسلم وختزيره
اذا أكلهما مع حرمتها فليهما مملوك كان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليها اذا أكلها
المالك مع كونها حرامين وإنما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا بمملوكين له (قوله وفي
بعض الكتب الخ) قبل في شرح نظم الارحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة حينئذ اندفاع
التنقض بالخبر والتحيز ظاهر لعدم كونها بمملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا آية الخ)
أما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على السكل على سبيل
التنقيب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور
في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال الحنفى المدقق واعلم ان قولهم
مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بالملك مال الملك وبالمتفيع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه
أيضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان
ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لافي مطلق الرزق
الشملي رزق الدواب أيضا حينئذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على
الحلول لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أوجب عنه الخ) أي
أوجب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد تناق الى كثير من المباحات
ولم يمنع من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما التنقض عن
التعريف الاول فتدفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوص بمن مات ولم يأكل الخ)
أي على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها منقوص بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم
أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المسألة فهو جوابنا عن
تلك المسألة فان قالوا لانهم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيوان والنفوس
الحيوانية فكذا يقول في مادة من أكل الحرام وهذا التنقض أعما يرد لو ثبت بطلان كون من
أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد وأما اذا ثبت بكونه
خلاف الاجماع قبل ظهور المنزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يحنى (قوله وأيضا فيه فوائد
مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو نسبه ضالا وهو

معتدا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل الحنفى من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر
وجدان العبد مهتدا وحينئذ لا فوات مقابلة الاضلال للهداية اه وسأني من الشارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

ظاهر مع ان المقهور من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما عمود قهدينهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما عمود قهدينهم الخ لا متاع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استجابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما عمود فدعوتهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشاد وبسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمى أي الكفر على الهدى أي على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون الخ) أي ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما عمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وإنما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقها على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً الخ) أي ويرد على هذا المعنى أيضاً أن الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب بم الكمال فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها الحنفي أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث أنه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرضول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث أنه صواب بل هو محض خالق الله تعالى وتدفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفى (قوله وما يقال الخ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلاً عن أن يكون بمدح (قوله ولله بحث) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والنمك في نفسه فضيلة والمذمة أعما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مشحونة لان مدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا أن يقال في مقام المدح فلان مهدي أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله نعم النمك الخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والنمك في نفسه عام لكل فلا يناسب المدح وكونه تاماً أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله وقوله تعالى أهدنا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أي على النمك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاختداء أيضاً ضرورة أن الاختداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أي ليس هدياً فاصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعمم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والآية صحت فيها غم (قوله من حيث أنه طريق الصواب) حينئذ يكون مال الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر ان محط الفائدة في المقيد هو المقيد

(قوله ان الجواب المذكور) هو الايراد بمن مات طفلاً ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه إنما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى الحشى لكان أولى لكن اكتفى بما سيذكره من قوله والامر في عدم ورود الاشكال أظهر وأما ان الأصل له عدم خلقه أو إمامته أو سلب عقله فليس مختصاً بمن لم يعتبر في الانفع الخ ولا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله فلا يكون بخلاً وسفهاً) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول الحشى الجبالي فتركه لا يخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الأصل لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاءاً بما كانوا يعملون) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصح بالنسبة الى الكفار (قوله ولو سلم كون عدم

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاصر أهل السنة فلا يصح التحسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى القوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الأصل الخ) أي الاتق له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الأصل الخ) أي بل الاتق في الدين الوجود والتكليف والتعريض للتعيم المقسم أي التحسك فيه لكونه أعلى المزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور إنما هو على زعم من لم يعتبر في الاتق جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه الايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الاتق جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبالي وتأباه فكون الأصل في حق الكافر الفقير شدة الخلق أو الامانة أو سلب العقل أظهر وعدم ورود الاشكال المذكور أجلى هذا وأما ما ذهب اليه معزلة بقداد من أن معنى وجوب الأصل ووجوب الاوفى للحكمة فلا يرد عليه شيء بما ذكره الحشى والشارح وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة إنما تكون في الانفعال الاختيارية واذا كان الأصل واجباً على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل والخل على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وأما قيد الأصل المقذور بغير الضر لانهم قالوا الأصل المقذور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء العطل والتكليف والتعريض للتعيم المقسم له فان ذلك وان كان أصح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف بمثل أن يطفى ويستكر فيقع في العقاب الا كبر (قوله حاصله ان الأصل أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الأصل يكون بخلاً أو سفهاً لان كل ما يفضله الكريم الحكيم العليم بمواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة وان لم يكن أصح بالنسبة الى البعد فلا يكون بخلاً وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الأصل الى البعد فقير واجب عليه لانه يحض حق الله تعالى فيجوز أن يضعه وان لا يضعه رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعزلة الخ) أي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الأصل لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الأصل اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزنجشیری في الكشاف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان أصح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وترك ما هو الأصل بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزنجشیری لا يدل على ان عدم المغفرة أصح حق تكون المغفرة ترك الأصل بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عليهم لا يدل على كونه أصح لانه يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العصي وإثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصح لمعنى كلام الزنجشیری وقوله ان تغفر لهم

(المغفرة أصح) بناء على ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الأصل عليه تعالى لا لاستيجاب فليس

الكفر العقاب وعدم المغفرة
(قوله ولا يلزم من ذلك
الخ) دفع ما يقال أن المغفرة
كما أنها أصلح على تقدير
أن تغفر أي على تقدير
وقوعه فكذلك هي أصلح
في نفسها وقد سلم سابقا أن
عدم المغفرة أصلح في نفسه
حيث لم يقيد أصلحيته بشئ
فيلزم نبوت الأصلحية في
نفسه للضدين أعني عدم
المغفرة والمغفرة وهو محال
وحاصل الدفع أن الأصلحية
في نفسه إنما تكون وتثبت
بوقوعه ووقوعه محال فلا
تثبت الأصلحية للمغفرة
لحالية وقوعها عندهم (قوله
وإن كان يجب عليه الخ)
يمكن أن يتقضى على اسمه
الحكيم فإن العلم هو الذي
يعلم ظواهر الأمور والخير
هو الذي يعلم بواطن الأمور
والحكيم هو الذي يعلم
ظواهرها وبواطنها ومضارها
ومنافعها ولما لم يمكن النفع
والضرر في حقه تعالى ثبت
رجوعهما إلى العباد فتقضى
حكيمته وجوب رعاية الحكم
والمنافع ودرء المضار والمقاسد
تفطن بأن الله الحيجة البالغة
كذا قال بعضهم (قوله
وهذا كله) أي ما ذكره
المعتزلة من أنه لو ترك لزوم الإخلال بما يقتضيه الحكم والثاني باطل فالمقدم مثله

فليكن ذلك بخارج عن حكمتك أنه على تقدير أن تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة
فلا يلزم جواز ترك الأصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لأن كونها أصلح
موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم
أن الأصلح على تقدير المغفرة أيضا عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الأصلح لأن يجوز ترك
الأصلح الذي هو عدم المغفرة على التدبير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك
محالا في نفسه فإن مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمتعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزغشري
قال الفاضل الحنفي وتقاتل أن يقول ليس مراد ذلك القائل أن في كلام الزغشري دلالة على أن
عدم المغفرة أصلح كما زعم بل مراده أن الزغشري جواز ترك الواجب إذا اقتضت الحكمة حيث
جوز ترك عقاب الكفار إذا اقتضت الحكمة فلم من ذلك أنه يجوز ترك الأصلح إذا اقتضت الحكمة
تركه إذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لأننا
لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها
يستحيل تركه فإن ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الأصلح ترك واجب
هو حق التبع فلا يلزم من جواز الأول جواز الثاني على أن في لزوم جواز الأول من كلامه أيضا
تردداً على ما ذكره الحنفي (قوله وهنا بحث الخ) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو
أنه إنما يدل على أنه يجوز له ترك الأصلح بناء على اقتضائه الحكمة لكن لا شك أن ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بطل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى
رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة
(قوله اللهم إلا أن يقال الخ) أي اللهم إلا أن يقال في دفع هذا البحث أن المراد بذي الوجوب على
الله تعالى لفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كهيئة الرسل وعقاب
العاصي وثواب المطيع والمعرض على الآلام والأصلح لأنني رعاية مطلق الحكمة فإنه لازم أن يحكم
العلم بعواقب الأمور (قوله قبل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضائه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله إذ ليس
معناه استحقاق تاركه اللام الخ (قوله وجوابه أنهم الخ) حاصله أن هذا الوجوب بهذا المعنى عند
المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لأنهم جعلوا الإخلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً
مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وإن صح ذلك
الترك بالنظر إلى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته
تعالى لا شبهه على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك
ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصلح لا نطلع عليها وإن كان
يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين قائم لما قالوا أن
ترك الأصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح غفلاً لا يجوز على الله تعالى حكماً

المعتزلة من أنه لو ترك لزوم الإخلال بما يقتضيه الحكم والثاني باطل فالمقدم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به قس مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من لني الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أي يسند الفلاسفة إيجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيض الخير والجلود في الكل من غير انبعث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وقدر (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البته ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فاما فهم بقياً ان جيل أحد لم يتقلب ذهباً وان جاز ان يتقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعزلة بان الوجوب حينئذ مجرد نسبية اذ يكون حينئذ محصاه أن الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أي العجب من متأخري المعزلة انهم لا يعملون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من بحى القيامة والحشر والصراط والميزان والكور والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبها على ذاته تعالى من الاصلح واللطيف والثواب والعقاب يزعمهم مع انهم لا يعملون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وقدر (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والتعظيم للاشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم بنكروا ذلك وفي قيد قوله ولا العقاب بالاتفاق إشارة الى ما ذكرنا من ان المعزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان هنا وعاد كره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي انفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يترضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في المتعذرات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل باستماعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقفاً على اثبات الصانع وكونه عالماً قادراً في ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والنفقة) كما في قول الشاعر *

(قوله ان الاختلال به أي
بواحد من تلك الخصوصيات
لا يجعها ولذا عدل عن
بها الى به) قوله اضطر
متأخروا للمعزلة أي الى
القول بان معنى الوجوب الخ
(قوله كما في العاديات) أي
كون معنى الوجوب انه
يفعله البته نظير العاديات
التي لا يقولون فيها بالوجوب
(قوله والتعظيم والتعذيب)
في التمثيل بهما تأمل ويمكن
ان يدفع بان قولهم بوجوب
التعذيب والتعظيم ليس من
حيث اخبار الشارع بهما
بل من حيث وجوب
عقاب العاصي وآتابة المطيع
والتمثيل بهما من الجنية
الاولى لامن الثانية (قوله
ونحو ذلك) كالجنة والنار
والموآل والحساب (قوله
إشارة الخ) بفرقة ترك
تقيد المقابل بالاتفاق
وتخصيص قوله ولا العقاب
بذلك القيد

قد استوى جسر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح (٣١١) الموافق لا يقال الاستواء بمعنى

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله * والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وأن يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه قال الاستواء معلوم وكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتعات العقلية ليس بدليل في حقنا لأن علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدق به بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف أنه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك بما يتبع الملك جعلوه كتابة عن الملك ولما امتع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما قال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مفلولة * أي هو بخيل بل يداه مبسوطتان * أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض في اللغة (يش آودن) فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللائم لأن الاحراق لازم لمرضهم على النار كما أن القتل لازم لمرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة الحق) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية أن عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يرضون عليها دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت لأن الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا معنى به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء الحق) يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عذاب الاغراق متحقق بلا مهمة ومعلوم ان عذاب القيامة مترسخ عنه زماناً طويلاً فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من أن أزمان الدنيا في جنب أزمان الآخرة أقل قليل فلانها تستعمل الفاء فتأويل لا داعي اليه (قوله جوز بعضهم تمذيب غير الحى الحق) ذهب الصالحى من المعزلة وابن جوز الطبرى من الكرامية الى جواز تمذيب غير الحى وهو سفطة ظاهرة لأن الجماد لاحس له فكيف تصور تمذيبه قال الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة أن بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار باكياً حتى انقطع ماؤه عنه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى هنا ما يعاد فيه الروح وبصدرته الاعمال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لاجداداً ولذا قال الشارح في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تمذيب المأكول الحق) دفع لما قيل ان تمذيب من أكله السباع والطيور وقرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها أيضاً سفطة * وحاصل الدفع أنه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن تألم وتلذذ مع عدم شعورها بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الحق) لى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه أنه لو أعيد فان أعيد وقته الاول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك للمعدوم مبدءاً لامداداً لأن المبدأ هو الواقع

حياة بمعنى الادراك للذة والالم سفطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تمذيب غير الحى بمعنى المبدأ الى الروح المصدر للأفعال الاختيارية وان كان حياً بالمعنى الاول ليس سفطة ولكن ليس المراد هنا

(قوله أعلم بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في المواضع بعد هذا الكلام ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرّاً على التغير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا إن كان الأمر على ما زعمت فلا يلزم مني الجواب لأنني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم اعتبار في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات له وقائدة هذه الحكاية مع إبانها من قصاد ذلك الاستدلال النيه على أن ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور وأن كل من التافين (قوله من جملة معدات وجود الحادث) لا يظهر من جملة معدات تمام الحادث إذ وقت الحادث يحاط به الوجود المقارن لتلك وقت والمعدلات لا يحاط به (قوله بين زمان الوجود) أي وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأً والا أي وإن لم بعد الوقت الأول فلا يكون إعادة للمعدوم بينه لأن الوقت من جملة العوارض المشخصة بشي فانا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله أجب أولاً بأن إعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني أنا نخار أنه لا يعاد الوقت الأول قولك فلا يكون إعادة للمعدوم بينه قلنا لا نسلم ذلك لأن معنى إعادة المقدم بينه إعادة العين بالمشخصات المتغيرة في وجوده الخارجي ولا نسلم أن الوقت من المشخصات المتغيرة في الوجود الخارجي فإن زبداً الموجود في هذه الساعة هو بينه الموجود قبلها وما ذكرنا من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتغير الذي يحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وإن كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة أن تبدل المشخصات يستلزم تبدل الأشخاص لا يقال إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة للشخص متغير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة للشخص كان حاصله في الوقت السابق مع المشخصات الآخر وتوارد الملل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول حينئذ يحصل إعادة للمعدوم بينه من غير إعادة الوقت الأول لأن الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الأول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعني إنما يلزم تبدل الأشخاص بحسب الاوقات لو جعل المبتدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله أن الوقت من جملة المشخصات أن وقت الحدوث من جملة المشخصات حينئذ لا يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع أنه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل الأشخاص الخ وعدم أقادته الملل لبقاء المنع المجرد أعني لا نسلم أن الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المتغيرة في الوجود لأن المتغير في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدوره ووقت الحدوث ليس كذلك فإن الشئ موجود في الزمان الثاني مع انتهاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الإعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ هو الموجود الخ) أي أجب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الأول وهو أن الوقت معاد أيضاً ولا نسلم أنه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأً لامعاداً لأن المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض أن الوقت هنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأً بل معاداً فإن كون الشئ مبدأً إنما يمرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الأمر غير متحقق في المعاد ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الأول وإنما قال فرضاً لأن إعادة الوقت حين البيت غير واقع فإن حشر جميع الأموات في وقت واحد مع أن أوقات أيدانها متخالفة محال ولأن إعادة الوقت بينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ وقته ضرورة أن الوقت السابق بينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم

أن يكون للزمان زمان خلاصة الجواب الثاني أنا لا نسلم على تقدير إعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ
 لأن المقروض أن الوقت أيضاً معاد ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه إما أن يباد
 الوقت الأول وهو محال أو لا يباد فلا إعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضاً
 لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون أيضاً أن إعادة المعدوم بعينه محال لأنه يستلزم تخلل المعدوم بين
 الشيء ونفسه ضرورة أن الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل المعدوم بين الشيء
 ونفسه محال لأنه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالموجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الموجود بعد المعدوم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب
 بنسخ الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن التخلل هنا محال لأن معنى التخلل أنه كان موجوداً في زمان ثم زال
 عنه الموجود في زمان آخر ثم انصف بالموجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل المعدوم وقطع الاتصال
 بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات أعما المحال لتخلل المعدوم بين ذات الشيء
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بل أن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد
 نفسه وهما ليس كذلك فإن الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول ثم انصف مع نفسه بالمعدوم في الزمان
 الآخر ثم انصف مع نفسه بالموجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان
 من الأزمنة وهل هذا إلا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعته ثم لبسه ولا يخفى أن هذا الجواب مبنى على
 أن الوقت ليس من الشخصات المتغيرة في الوجود والا فلا بد من إعادة فلا يوجد الزمانان (قوله وقد
 يجاب بتجاوز التمييز بين الوقتين الخ) أي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل المعدوم بين الشخص المعدوم
 ونفسه لأن التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
 لجواز أن يكون الشخص المعدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالموارض
 التميز الداخلة في تشخصه مع بقاء تشخصه في كلا الحالتين فيكون إعادة المعدوم بعينه لبقاء الشخصات
 والتخلل بين الأمرين المتغايرين من وجهه فإن التشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت
 الابداء غير المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق
 وإن كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب أن التخلل حاصل بين الشخص
 ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق أن التخلل ليس بين الشخص
 ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات
 بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو لم ذلك الخ) جواب بالتقضى الاجمالي يعني لو لم ماذا كرم
 من أن إعادة المعدوم تستلزم تخلل المعدوم بين الشيء ونفسه لا تمتنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً
 والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لأنه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله
 وفي بحث الخ) أي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحثاً أما في الثاني فلأن الاختلاف بين الشخص
 المبدأ والمعاد بالموارض التميز للشخص لا يدفع لزوم تخلل المعدوم بين الشخصات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وإن دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك الموارض
 ونفسه لكن المقصود أن إعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل المعدوم بين ذلك الشخص ونفسه
 وهو غير لازم من التميز بالموارض التميز للشخص وذلك ظاهر وأما في الثالث فلأن معنى التخلل أنما يتصور

(قوله لم يتم الجواب الثاني)
 لأن بناء على فرض إعادة
 الوقت وفي هذا التقرير
 حكم محاليتها (قوله واللازم
 تقدم الخ) لتقدم الوجود
 قبل المعدوم على الوجود
 بعده (قوله وهو) أي
 وقوع زمان زواك الوجود
 بين زمان الوجود السابق
 واللاحق (قوله بمنع
 استحالة الخ) أي بمنع
 استحالة مطلقاً بل فيها
 تفصيل (قوله فيكون)
 أي فيوجد وقوله والتخلل
 عطف على إعادة فهو في
 حيز السكون المذكور أيضاً
 (قوله أن حاصل الخ)
 أشار بيان الحاصلين إلى أن
 حاصل الجواب الأول
 منهم لزوم التخلل بين الشيء
 ونفسه لتغاير طرفي التخلل
 بالذات وحاصل الجواب
 الثاني منع لزوم التخلل بين
 الشيء الواحد من جميع
 الوجوه ونفسه فيكون
 مآل الجوابين إلى الترتيب
 بين مراد المستدل فيمنع
 الزوم على تقدير ومنع
 الاستحالة على آخر

(قوله مخالف لظاهر قوله الخ) (٣١٤) لان الاستثناء بالامن شاء الله يستدعي ان لا يهلك جميع ما سواه تعالى بمافي

يقطع الاتصال بين الشئين والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخال زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة الممدوم بينه فانه يستلزم تخلل المدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه ثم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يجني الخ رد على قوله وايضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بضمهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى وقح في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله واجيب بان الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى قتاه غرقاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعداء ايضاً (قوله فالتفريق اهلاك للسكل) اي للاجسام والاجزاء لخروجها عن صفتها المطلوبة منها وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار يرقى العارفون من حضيض الخيال الى ذروة الحقيقة فراوا بين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائماً لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلاً وابدأ (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتملق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والحيوان اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحيا الذي اثنىها اول مرة * فانه صريح في ان الحشور هي الاجزاء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال للفسرون في آية نزلت في ابي بن خلف خاتم النبي عليه السلام وانه بمظم قد رم وبلي قتته يده فقال يا محمد اري الله تعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال لم يمشك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كول ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي يفسرها الملك على الجرم للموتى كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب الروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والام سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهر مجرداً على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بينها مع مقارنته له في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا يتناسخ (قوله وانت خير بان دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المترضى من اتحاد اجزاء الجليدين غير مسموعة لا يد له من دليل لا يجوز ان يكون اجزاء الجليد الثاني غير اجزاء الجليد الاول قل عنه ولعل المدعي يعني دعواه على ان مقابلة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الحنفي واما في تعلق الالم بالجسد فغير معقول اذ القوة الالمة تكون في

السموات والارض وادرج لفظ الظاهر لان التشبيه غير معلومة وايضاً يمكن ان يكون المراد بالصعق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصعق لا الهلاك والاعداء بالمرء (قوله هالك دائماً انه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارت الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلاً مضطرباً في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات تكون ماقاله في مشكاة الانوار كما كبدا ذكره في الاحياء وبديل عليه قوله آخر وان كل شئ هالك الارجحية لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه (قوله لا دليل قطعي الخ) اثار بنى الدليل القطعي الى ان الحكم يكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كول دليل ظني على كونها اجزاء اصلية للمولود ايضاً كما يدل عليه تعلق التولد بمن الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

للمدعي) اراد به المترضى المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو ان العذاب الروح المتعلق به (قوله قال الفاضل الحنفي) معترضاً على قوله وقد عرفت واه

الجلد فهو محل الألم قطعاً وفيه أنه إن أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر الفساد إذ لا ألم في الجلد الذي لا حياة فيه وإن أراد أنه آلة أو واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الأجزاء الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجليي يرد عليه أن منع اتحاد أجزاء الجليدين ميل إلى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لأن المراد بالأجزاء في كلام المعتز الأصلية وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغابراً للاول بحسب الأجزاء الأصلية لا أن يكون جلده مغابراً لجلده (قوله والأصح أنه غيره فإنه في الجنة الخ) سواء كان هراً على ما في رواية أو حوضاً على ما في رواية أخرى قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك قال على الصراط فإن لم نجدوا قتل الميزان فإن لم نجدوا قتل الحوض فإنه يدل على أن الحوض في المحشر قال الإمام الزاهد في تفسيره روي في الأخبار أن الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فإذا كان في الموقف يأتي به في الموقف وإذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعل هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الخ) إشارة إلى دفع نوم وهو أن هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لأن الشرب إنما يكون لدفع الظأ وحاصل الدفع أن وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسام يجوز أن يكون يتم للدفع الظأ (قوله ويجوز أن لا يشربه إلا من قدر له الخ) دفع نوم وهو أن يقال إن المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب منه يجب أن لا يظلم مع أن الظأ لازم للأحراق بالنار وفي قوله الأمن قدر له السلامة إشارة إلى أن الشرب قبل ورود النار وقيل إن الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب بالظأ الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظأ بل يكون عذابه بغير ذلك فإن ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه الأمن ازدد عن الإسلام عياداً بالله ولا نسلم أن الظأ لازم للعذاب بالنار (قوله فوجهه أن الطلب الخ) قل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط يطلب عليه السلام يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان فإن الاحتياج إليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الحنفي أن الاستفاف من كل طرف وإن جاز عقلاً لكن التركيب يأتي عنه إذ لا يحسن أن يقال فإن لم نجدوا في الموقف المتأخر تأخرأ زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بل المناسب أن يقال إن لم نجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع أنه يحسن الأمر بالطلب في المتأخر للإشارة إلى أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الخ) يعني ما قبل أنه كان بستاناً في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بال عراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه أنه الخ) وأيضاً يجوز أن يكون المهيوط عبارة عن الانتقال من الأعلى إلى الأسفل بحسب الرتبة على ما قلنا ذلك القائل أنه انتقل من ذلك البستان إلى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ فإن لكم ما سألتم (قوله أي نخلفها لأجلهم الخ) توجه

(قوله وأبرد من الثلج) ومن شدة الحديث قوله صلى الله عليه وسلم خافناه الزرجد وآيته من فضة (قوله فإن ظاهر الأحاديث الخ) قال صلى الله عليه وسلم: في أول الحديث أتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه الصلاة والسلام فإنه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض برد عليه أمي الحديث كذا ذكره بعض المحققين (قوله وفي ذكره عليه السلام) أي بناء على هذه الرواية التي قدم فيها الطلب في الصراط وأما الرواية المشهورة التي قدم فيها الطلب في الحوض فوجهها هو مراعاة الترتيب الواقعي بين المواقف الثلاثة أعني الحوض والميزان والصراط (قوله أقوى للطلب) أي ادعي لطلبه عليه السلام من الحوض فإن الاحتياج إليه عليه السلام فيه أي في الصراط والنجاة عنه أكثر من الاحتياج إليه في شرب ماء الحوض

(قوله بمعنى الخلق) كقوله تعالى (٣١٦) الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

بين الفريقين القائمين الخ) لفظ القائمين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فيما يدل من الفريقين لاصفة له (قوله اذ المراد بالشئ) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدنا) أي الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها في الاستقبال) الذي هو مدعا كما لا فالدليل المذكور ثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو تبسّد قوله السابق لو وجدنا بقولنا في الاستقبال لم ينجح هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعا كما قلنا به اذ المفصود اشتراك الازام وهو ثبت بذلك أيضا (قوله طريان عدمه عليه) أي على الاكل وضيمر انقطاعه ايضا راجع اليه (قوله على ما بينه الحسنى) بقوله الا في ذلك ان تقول الخ (قوله لانه الجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأي البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة فلذا لم يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل والجمل ثامة بمعنى الخلق فالمعنى بخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة اعما تم لو كان الجمل ثامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون الجمل متعديا الى مفعولين ويكون قوله الذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تبدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله فأتى بممكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزبد يمكن زبد وعدم منه من الممكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فعنى نجعلها للذين يمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركائنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير متفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر) بمعنى حمل الجمل في الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجي فمدول عن الظاهر المتبادر من قوله جعلت الدار لزبد تمكينه من التمكن فيها لاجل زيد منمكناتها بالفعل (قوله بردي على هذا الاستدلال الخ) أي بردي على هذا الاستدلال انه مشترك الازام بين الفريقين القائمين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان الآن أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات بصير هالكا بقصد وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت الزول) أي ليس المراد بالشئ الموجود وقت زول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل الحسنى لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا قائما دار الفناء دون الموجود في الآخرة قائما دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الازام انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقربه كونه محكما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقربة الخارجية أيضا فنحن أيضا نخصه بغير الجنة والنار بقربة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا أنه خالق الاشياء الموجودة في وقت زول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجديدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان عدم زمانا يتدبه وهذا لا ينافي طريان عدمه عليه وانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه الحسنى لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأتته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا أنها بحيث يتيان على عدم زمانا يتدبه كما في دوام الماء كقول قائله على التجدد والانقطاع قطعا (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب

(قوله) ويمكن الجواب بان
الح) وأجيب أيضا بان
المراد بالشرك اتخاذ الشريك
لله تعالى وانما خصه بالذكر
لانه أغثن أنواع الكفر
كما أنه خص في رواية قتل
الولد خشية أن يطم منه
والزنا بحليلة الجار مثل ذلك
مع أن مطلق القتل والزنا
من الكبائر (قوله) واليمين
النموس) هي التي يحق للمرء
بها بطلان ريبه حقا سميت
عموسا لانها تنفس صاحبها
في النار وفي القاموس أنها
التي تنفس صاحبها في الآثم
أي تفرقه فيه (قوله)
ويؤيده) أي كون الجمع
باعتبار جزئيات حضيضة
واحدة قراءه فالأفراد فان
الأفراد باعتبار وحدة
الحقيقة فتدبر (قوله) على
أن الآية الح) يعني أن
التوجيه لئلا كور كان لما فاة
ظاهر الآية كونهما
أضافين مع أن المناقاة غير
سلمه (قوله) حديث النفس)
هو الخاطر الذي أشار إليه
حجة الاسلام في قوله ههنا
أربعة أحوال للقلب قبل
عمل الجوارح الخاطر وهو
حديث النفس ثم الميل ثم
الاعتقاد ثم الهم اه

أن المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريرين المدم مطلقا والمراد بدوام كلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في
قوله تعالى كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الاشخاص بأن يكون
هلاك كل شخص معين من الاكل بحدود وجوده مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب إليه الاكثر من أن
الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه
يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله أي المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام
إذا لم يبق قابلا للاكل وإن صلح لمنفعة أخرى (قوله) أن أريد به مطلق الكفر الح) جاصله أن الانحصار
في التسعة غير صحيح لانه أن أريد بالشرك مطلق الكفر فالشرك داخل فيه فيكون ثمانية والا أي
وإن لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فينبغي أنواع من الكفر من اتخاذ
الولد وانكار النبوة وإثبات الحيز والجهة والجسمية خالصة عن الكبار فلا ينحصر في التسعة أيضا ويمكن
الجواب بأن الكفر انما هو العمل بالسر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف
في كون العمل به كفرا ويجوز أن يكون المراد بالسر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا
الصحيح أنها حرامان ويؤيد ما ذكرنا أنه وقع في رواية أبي طالب المكي أن الكبيرة سبعة عشر وبينها
ألى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين النموس والسر حيث جعل السر من
الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله) هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الح) فانه يدل
على أن الكبائر منبهة بالناس عن الصفات لو كانا أمرين إضافيين لم يتصور حيث اجتنب الكبائر الا بترك
جميع المنيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله)
والتوجيه ماسيجي الح) أي توجيه الآية ماسيجي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر
وجمع باعتبار الأنواع المتدرجة تحته أو بحسب أفراد القائمة بأفراد الخطيئين على ما قيل من أن مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى أن يجنبوا كبائر ما تمهون عنه
بصيغة المفرد فتقول المنى جزئيات الكفر بمحمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة الى الجواب
الاول ويحمل أن يكون المراد به الأفراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالخطيئين فيكون إشارة الى الجواب الثاني
ولا يخفى أن كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال أن يجنبوا الكفر لو جازته وموافقته
لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونها ما أسين إضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصفات
حديث النفس وبينهما ومائط فن عن له أمران ميان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يهلك فكفها عن
أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتنب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب
الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات البرار سيئات المفريين (قوله) على وجه يفهم منه عدة حلالات
يعنى أنه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالات لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما حمله الشارع علامة
التكذيب (قوله) لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الح) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله) قوله لا نا قول الح) يعني أن الحسن انما أثبت
المنزلة بين الكفر المجاهر والإيمان لا بين مطلق الكفر والإيمان فان التناق كفر مضر داخل في
مطلق الكفر فيكون ثنى المنزلة بين الكفر المطلق والإيمان مجما عليه (قوله) وقيل أن المراد أي
قبل في جواب السؤال المذكور أن المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا بضر

(قوله فان مخالفة الاجماع كفر) (٣١٨) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا فنسق صرح به الشيخ ابن حجر

(قوله كانه التحق بعدم)
ومن مادة للبلاء ان
يحصروا النوع في الفرد
الاكل ولا كذب فيه اذ
حاصلها خراج الفرد لتأنيص
عن الجنس لا اعتبار خطابي
أفاده بعض الأفاضل
(قوله سابق الآية)
هو قوله تعالى انا أنزلنا
التوراة فيها هدى ونور
بحكم بها التبيون وفي
المواقف أيضاً وامتنا غير
منعدين بالحكم بها
فيختص باليهود فيلزم ان
يكونوا كافرين اذا لم يحكموا
بالتوراة ونحن نقول بموجب
اه (قوله ان شارب الخمر
ممذب) أي عند الخصم
أيضاً لقوله تعالى انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام
رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه (قوله انما عبر
المصنف الخ) هذا ليس
تفسيراً لما ذكره المحشي
الحياي بل تفسير ما ذكره
هو ما يأتي بقوله وانما عبر
في الآية الخ) وهو اشارة
الى ان ما ذكره المحشي
الحياي توجيه لتعريف الآية
لا لتعريف المصنف وأما وجه
تفسير المصنف فهو ما سيذكره
الشارح من قوله وفي تقرير

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أي ما قاله صاحب القبل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع مخالفته على ما زعم هذا الجيب (قوله لان
المراد بالايان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد
مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان
الحديث وارداً على التخليط لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الثاني كانه التحق بعدم
(قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما
أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني ان الآية منوكة الظاهر فان الحكم وان كان
عاماً شاملاً لكل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وأيضاً الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفى العموم لان
كلمة مامن ألقاها العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النبي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من
لم يحكم بشيء مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة
بقريئة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل يند قصر المسند
على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر
ادعائي الخ) يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم
ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم أن يكون
الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل
الايمان اجماعاً بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل
الاستحلال وعدمه حلالاً ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى القوي وهو السراي
من ترك الصلاة فهو سائر ثمة الله غير شاكره ويقال بمحمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متممداً فهو
مشارك للكفار في عدم حرمة دمهم وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متممداً فقد كفر أي
قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند
اليه سواء كان للجنس أو الاستفراد يند حصراً على المسند كافي قوله عليه السلام الأئمة من قرئش والكرم
في العرب فيند حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر
العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذباً من ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريئة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذباً
الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرأ ادعاءً يجعل غيره بمنزلة عدم مبالغة في ذلك (قوله وقس
عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين * الخزي الكامل
الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاثنى الذي كذب ونولى *
(قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالترك للمبذ كره الشارح من ملاحظة
الآية الدالة على نبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على
ما ذكره في شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المتأنيق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد
وان قال بالشرع في الألوهية فهو للمشرك وان عدى بعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان

الحكيم ملاحظة الآية الدالة على نبوته أي ثبوت ذلك الحكم الذي هو عدم المغفرة

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الأربعة التي منها قوله وأيضاً (٣١٩) الكافر يعتقد حقاً ولا يطلب له

ذهب إلى قدم الدهر واستاد الحوادث إليه فهو الدهر وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطل وإن كان مع
اعترافه بنبوته التي عليه السلام يطن عفاً هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ)
أي إذا كان ضمير بعضهم راجعاً إلى المسلمين مطلقاً ومنهم المعزلة فلا يرد ما قيل أن قوله أن قضية الحكمة
تقتضي الخ قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والإيجاب يقتضي الحكمة قول المعزلة دون أهل السنة
والجماعة وأن قوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان
ومحجوز للشرع أن يحسن القبيح ويضع الحسن وأما قلنا أنه لا يرد لان الثنائين لا تتأخّر العقلي هم المعزلة
وهم يقولون يقتضي الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم أن هذا الخلاف بين أهل
السنة والجماعة والغفلة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعزلة أيضاً لأنهم أيضاً من أهل القبلة
(قوله على أنه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على أن قوله وقوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح
العقلي غير مسلم لأنه يجوز أن يكون عدم الإباحة لتماثلها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم
يرد على الدلائل الثلاث المستزلة منوعاً أما على الأول فلأننا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين النبي
والحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم
فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسي مثل إثابة الحسن
دون المسي وكوفوعه في النار قبل وقوع المؤمن المصطفى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في
الغاية وكتمه عن رؤية الله تعالى في الجنة وأحطاط درجته أحطاطاً تاماً وأيضاً لم تكن التفرقة
الدينية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلأننا لا نسلم
أن الكفر لكونه سائياً في الجنة لا يحتمل العفو فإن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية
النجاسة والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع إلى الدليل الأول وقد سبق
تزييفه وأما على الثالث فلأننا لا نسلم أن اعتقاد الإبداء بوجوب الجزاء الإبداء بدلائله من دليل وعلى تقدير
تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجابه جزاء الإبداء بقوله بوجوب جزاء الإبداء بدعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد
يظن أن الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع إلى الآيات والأحاديث والمعنى
والمعزلة يخصصون الآيات والأحاديث بالصفات والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص
مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى «أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلأن المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضاً فيلزم
تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فإنه يفيد أن المغفرة
بعض المعاص وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لأن المغفرة بالتوبة واجبة عند عدم عقابها على
أنها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر تعلية بالمشيئة فائدة وأما أنه لا يصح التخصيص
بالصفات فلأن مغفرة الصفات عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المقيدة للبعضية (قوله والصحيح أن
الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في
تخصصها للمغفرة فالمعنى والمعزلة يخصصون المغفرة للمعاصي بالصفات والكبائر المقرونة بالتوبة يعني أن مغفرة
الله إنما تحقّق بالنسبة إلى الصفات والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون

المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

(قوله مغفرة ضئيلة غير التائب) (٣٢٠) أي عن الكبائر (قوله لدفع العذاب) بل الشفاعة عندهم مجرد رفع

الدرجات (قوله عليه)
أي على العفو عن صفات
المجتنب عن الكبائر (قوله
بهذه الآيات) وهي قوله
تعالى ومن بعض الله
ورسوله فإن له نار جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى
ومن قتل مؤمناً متعمداً
فجزاؤه جهنم خالداً فيها
وقوله تعالى إن الفجار
لنبي جهنم (قوله هنا)
أي في هذا المقام الذي هو
نفي وقوع المغفرة لأهل
الكبائر الذين لم يتوبوا
(قوله لانه) أي العفو
وهو علة لقوله ولا معنى الخ
(قوله فيها) أي في
الصفائر والكبائر المقرونة
بالتوبة (قوله بأنها مقرونة)
أي في النزول (قوله
مخصصاً للبعض) قال بعض
الفضلاء بعدهما فإن قالوا
آيات الوعيد أحق بالمعصوم
لمسايقها من الزجر والوعظ
قلنا بل آيات الوعد أحق به
لما أن رحمة سبقت غضبه
على أنه يحتمل أن آيات
الوعيد للمتعللين مع لها
معارضة بقوله تعالى إن الله
يفغر الذنوب جميعاً أنه هو
الغفور الرحيم فإن تأكد
الناس بقطع أحوال الخصوص

على ما قررناه

الآية المذكورة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يردانه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يفر
مادون العزم من الصفائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومتركب الصفائر دون من لا يشاء وهو متركب
الكبائر الغير التائب فلا اشكال لما قيل أنه لا فائدة في إرجاع الضمير إلى المغفرة لانه لا بد من تخصيص
الآيات والاحاديث فبرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم إلى تخصيص جميع
الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة بخصوصها بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة
كقوله تعالى * أن ذلك لغفران مغفرة للناس وأنه لغفور رحيم * وأنه كان غفوراً رحيماً * وغافر الذنب *
ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق بتركبها على عمومها ويقولون إن من يتعلق به المشيئة هو أصحاب الصفائر
والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى * يمدب من يشاء ويغفر لمن يشاء * أي يمدب الكفار
وأصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لأصحاب الصفائر والكبائر التائبين فالعالم أنهم يخصون
المغفرة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها أولاً تأمل فإنه من مزالقي الأقدام
(قوله ولهم أن يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور أي على تقدير أن يكون الضمير للآيات والاحاديث
للمعزلة أن يقولوا أن كلمة ما في قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصفائر جمعاً بين أدلة
الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصفائر إذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير
التائب بل يغفرها أن شاء ويمدبها أن شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره
السيد الشريف قدس سره في شرح للمواقف من أنه لا استحقاق بالصفائر عندهم أصلاً ولما ذكره
المحقق الدواني في شرحه للقائد العنصرية وأما الصفائر فيمفعولها عندهم قبل التوبة وبمعناها ولهذا
نفوا الشفاعة لدفع العذاب فإن قيل يجوز أن يكون المراد بقول المحقق الدواني وأما الصفائر فيمفعول
عنها عندهم صفائر المجتب عن الكبائر فلا ينافي قول المحقق قلت لا يصح تفريع لنفي الشفاعة لدفع
العذاب عليه (قوله إنما استطرذ ذكره هنا الخ) أي إنما استطرذ الشارح ذكر أني الوجوب في
جواب استدلال المعزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لنسبك المعزلة بهذه
الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عتاب العاصي والا فلا دليل له هنا لأن المتنازع فيه هنا
هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب هنا الخ) أي جواب المعزلة عن
استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل
الجواب أن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السبثات * وقوله تعالى * أو يوبقهن بما كسبن أو يعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة إلى الصفائر
والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة إلى أهل
الكبائر الذين لم يتوبوا افتراض أدلة المغفرة والوعيد وناربيع النزول بمجولة فحكمنا بأنها مقرونة
فيصير البعض مخصصاً للبعض يخص المذهب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الأدلة (قوله
وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعزلة وحاصل الجواب
أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع بالثبوت لجواز الخلاف فإن الخلاف في الوعيد كرم ويحتمل
أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون إشارة إلى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من
أن القول بالأحاط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية قاسد فكيف كان ترك عتابهم بالتأخر خلقاً

عنهموما

مذموم ما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع اتهم داخلون في عمومات الوعد بالتواب ودخول الجنة على ما مر
 (قوله بل كذب متلف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلم يقع لهم الكذب في كلامه
 تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعد
 كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يثبت اخباره على المشيئة لجميع العمومات
 الواردة في الوعد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها جراً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
 وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعياً لان جواز الخلف فيه لو لم يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله
 ويجوز العقاب على الصغير قاطع) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف
 هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه يتناوب بين المنزلة لا الجواز
 العقلي فانهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يعني انه يمتنع عقلاً (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا
 حكماً بالجواز الوقوعي ولم يجز بها القطع بالوقوع أو عدمه لان المسألة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا
 دليلاً شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاتوقوع فكنا بسبب أنه قائل بخنائه فضل ما يشاء
 ويحكم ما يريد به أنه يجوز ان ينفر ويجوز ان يؤخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم
 بالجواز اذ لا بد له أيضاً من دليل لان دليل الاختبار كاف للجواز وأما التوقف في دليل يمين أحد الجانبين من
 الوقوع أو اللاتوقوع (قوله وما ذكره الشارح من الأدلة الخ) يريد ان المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه
 لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح اعلمت بالجزء الاول من الدعوى
 دون الثاني مع ان الخصم أعني المتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو أيضاً قائل بأنه لا قطع بوقوع العقاب وأما مخالفتنا
 في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فنذكر الشارح ما يبينه واشتغل بما
 لا يفيه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح اعلمت بالجزء الاول فيه دقة ولذا أمر المحشي بالتأمل فاستمع لما
 يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول أعني قوله تعالى « وينفر ما دون ذلك لمن يشاء » أعني يدل على
 أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر ما لله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى « ان الله
 لا ينفر أن يشرك به » لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ الخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله
 تعالى في حقه المغفرة أصحاب الصفات المجتنبين وكذا الآية الثانية أعني يدل على ان احصاء الصغائر والكبائر
 متحقق والاحصاء أعني يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع
 العقاب قطعياً على الصفات ثبتت الجزء الاول من المدعي وأما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان
 كذلك لزم أن يكون الصغائر والكبائر بمد التوبة أيضاً موجياً للعقاب وهو باطل بالاجماع وبطل تكفير الحسنات
 السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى « ان الحسنات يذهبن السيئات » وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على
 الصفات قطعاً فثبت بالآية خلاف المدعي فعمل أن المجازاة على ما يحصى أعني هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعدم
 مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم أن يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصفات لتكفيرها
 الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضل ههنا كلام لا يفيد شيئاً
 سوى اللال اذ كله إبحاث منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أي حاصل
 الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله « ان مجتنبوا كبائر ما نهون
 عنه تكفر عنكم سيئاتكم » ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صفات المجتنب وأما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما انه لا قطع
 بالوقوع الخ) لما كان عدم
 القطع بالوقوع متحققاً بالتردد
 في الوقوع وبالقطع بعدم
 الوقوع وكذا عدم القطع
 بعدم الوقوع لما كان
 متحققاً بالتردد في عدم
 الوقوع وبالقطع بالوقوع
 اندفع توهم ان كلا من
 الماعين يستلزم الاخر لان
 حاصل كل منهما التردد
 والشك فيستغنى بأحدهما
 عن الآخر فلا وجه لجعل
 كل منهما مدعي على حدة
 وان ما ثبت أحدهما يثبت
 الاخر (قوله اذ هو أيضاً
 قائل الخ) قوله بالقطع
 بعدم الوقوع لانه اذا قطع
 بعدم الوقوع صدق ان لم
 يقطع بالوقوع

(قوله لانه الكامل الخ) ولاك أن ثبت كون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصه بأنه لو لم يكن المراد ذلك لكان مقتضى الآية عدم تكفير الكبائر التي هي ما عدا الكفر وهو ينافي ما اقتضاه الآية الأخرى أعني قوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من تكفير ما عدا الكفر لمن يشاء كبيرة كانت أو صغيرة فليزم أن يكون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصه دفعا للتناقض ومن ذلك يتوصل إلى قيد التكفير بالمشية للتصريح بالمشية في الآية الأخرى (قوله لا نزاع في وقوعها) كما يدل عليه قوله تعالى: فاستغفم شفاعة الشافعين وقوله: وأقروا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة (قوله كراهة التحريم) يعني أن المراد بالمكروه الذي يستحق الشخص حرمان الشفاعة بسبب ارتكابه هو الصغيرة لا ما لا يكون ذنباً (قوله لرفع الدرجة) أو المراد حرمان كونه مشفوعاً

لأن المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعقبة بأثر الخطيئين لانه الكامل فيصرف عند الإطلاق إليه فيكون ما عدا الكفر من الصغار والكبائر داخل في السبب فلا يقيد بالمشية لصار مقتضى الآية أن تكفير ما عدا الكفر من الصغار والكبائر متبينة إذ يصير معنى الآية أن يجنبوا الكفر تكفيراً ثم سياتى التي هي ما عدا الكفر من الصغار والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على أن تكفير ما عدا الكفر غير متبينة بل هي إما مقيدة بالمشية كما هو رأي أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من أهل السنة والاعتراف والافتراض بدعوى القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل إذا كان التكفير مقيداً بالمشية فلا حاجة إلى أن يتكلف وتحمل الكبيرة على الكفر إذ يصير المعنى أن يجنبوا الكبائر تكفيراً الصغار أن نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً * وحاصل الدفع أنه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم الحذور أن أحدهما يقيد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حيث يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة الصغار إنما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب أيضاً لمعوم قوله تعالى: * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * وهذا هو التحقيق الحق الذي وجدته الحاضر الكليل والذهن المثلل والفاضل همتا كلامه بتعجب منه ذوو الافهام مبناه أن قوله ولو لم يحمل الخ أثبات لحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لأن قوله لا يجوز مغفرة الصغار بدونها محال يكاد يصحح على هذا التوجيه على أن الحجب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة إلى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف إلى الكامل وبعضهم ادعى إثباته بأن هذه الآية محتملة وآية الفجر أن المعارضة لها أعني قوله تعالى: * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * محكية فيجب تخصيص المحتملة فثبت أن نفاذها ممنوع لأن معنى الآية المحكية أنه يغفر ما دون الكفر من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة وجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنياً على الآية المحكية (قوله أي المقبولة) لأن الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال أن مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر حرمان الشفاعة بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أي لا نسلم أنه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لأن جزاء الأدنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الأعلى وهو مرتكب الكبيرة فإن له جزاء آخر عظيماً مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعلم المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شافعاً فالمعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شافعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أو في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم يزل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه إلا أن يقال أنه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي نعم الكبائر أي الذنوب) نعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل أن هذا إنما يكون برهاناً إذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر وأما إذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى: * واستغفر لذنبك * فإن ذنبه

لمعند دخول النار فيجوز كونه مشفوعاً لخروجه منها

(قوله فلان حصر جهة النقي الخ) يريدان كون جهة نقي النفع الكفر معلوم (٣٣٣) من الآية لكن حصر جهة

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وإن كان الزاماً للمعينة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عند عدم حتى يحتاج إلى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع أن الذنب في أصل الوضع شامل لها وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لا يقيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى أنها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الآية بمقتضى الأسلوب على أن تلك الشفاعة التي نقي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لأن عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقيح الحال وتحقيق اليأس مع أن الآية سبقت نقي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقيح حالهم وتحقيق يأسهم (قوله لكن لا تدل على أنها الخ) يعني أن هذه الآية بمقتضى الأسلوب إنما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على أنها في حق أهل الكبار وقيل بل تدل لأن جهة نقي النفع هي الكفر فإذا اتفق ثبت النفع بها مطلقاً ولأنها محل الخلاف فإذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الأول فلان حصر جهة نقي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز أن يكون في أهل الكبار أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد أنه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لأنه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية بني أصل الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لأن ظاهر ما ينفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة في أدلة الثواب فإن صرحوا عن الظاهر وحملوها على نقي الشفاعة لرفع العذاب فتقوون أنها لا تنفي حجة (قوله ثم أنه بمقتضى الخ) أي ثم أن الآية لا تدل على نقي الشفاعة أيضاً على الإطلاق لأنه لا يمكن أن يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا تقبل منها شفاعة * أنها إن جاءت بالنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته وما قبل أن هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لأن الوجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم الساب كذا في شرح المقاصد (قوله واعتراض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لأن النفس في قوله تعالى لا تحزى نفس عن نفس الخ * منكرة في سياق التثنية عامة والضمير في قوله منها راجع إليها فيضمير الضمير أيضاً للعموم مرجعه فيدل على العموم في الأشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني أنما يلزم من عموم المرجع الذي هو التكررة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً إليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير إليها كذلك فإن التكررة المنفية خاصة بحسب الوضع لأنها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الإثبات وعمومها بعد التثنية عارض عقلي ضرورة أن اتقاء الفرد المبهم لا يكون إلا باتقاء جميع الأفراد فيجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى التكررة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الأتري أنه إذا قبل لأرجل في الدار وأما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير هنا أيضاً راجع إلى التكررة الواقعة في سياق التثنية وليس راجع الضمير إلى التكررة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كاتوهم الفاضل الجلي لأنه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل التكررة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم إلا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو التثنية كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل المحشي كون التكررة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتيب أصول الفقه فإن التكررة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح أن العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد التكررة المنفية من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشيء لأن مراد المحشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها من خارج فلا شك أنه حينئذما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعمل التكررة حين وقوعها في سياق التثنية في الأمر العام لا في

النقي في الكفر غير معلوم منها قوله والمدعى إنما ثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نقي النفع الكفر (قوله تحقيقية) أي برهانية يقينية وذلك لأنه يجوز عند أصحاب العقاب على الصغار أن تحقق الشفاعة يمكن أن يكون بتحقيقها للصغار دون الكبار وأما عند الخصم فطام بحز العقاب على الصغار فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحقيقها للكبار فقط فتدل الآية على أنها متحققة لأهل الكبار على مذهب الخصم فتكون الدلالة المذكورة التزامية لا تحقيقية (قوله بأنه يجيء الشفيع بشفاعته) بدون أن يجيء النفس العاصية بها وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم تقبل شفاعته بخلاف ما إذا جاء الشفيع بشفاعته متفرداً عن النفس العاصية فتقبل شفاعته لمقارنته عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذ (قوله إلا أنه عرض له العموم الخ) لا يخفى أنه إذا سلم عروض العموم لفرد المبهم ولو من أمر

الفرد الملبم فكيف يصح القول بعدم (٣٢٤) استعمالها هنا في المعنيين تدبر (قوله وجه البعد في الجملة) المشار اليه بجدا

عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فأرجع اليه فإنه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قبل الخ) أي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الأشخاص أن الضمير راجع إلى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها * كان يقال لا يقبل من نفس شفاعته نعم ذلك الضمير كايهم النكرة لم يبعد جدواول هذا هو مراد المعترض إلا أن عبارة لا تساعد قيل وجه البعد في الجملة أن الضمير راجع إلى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فإنه اختلف بين النحاة أن الضمير راجع إلى النكرة معرفة أو نكرة وإن كان المشهور أنه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة ممنوع لأنه إذا لم يحتجب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركاً للعفو به المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة المحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل الحشي من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغار مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف فقيه أن قيدا المحتجب عن الكبيرة مستدرك حينئذ هو ظاهر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل أن غير المحتجب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون تخفيف العذاب فيه أنه أن العذاب عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بمنه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر جواز الخ) فيه أن جزاء الإيمان هو الجنة لا بحر والتخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان * وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لأنه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية * أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات * من إيمان الأوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس نزلاً فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لأنه غير تارك للمنهيات بخلاف ما إذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كباثر يدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله) أنه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول أيضاً غير تام لأنه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الإيمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل السكائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وإن كانا مخردين في النار فلا يزيد جزاءه على الجنابة (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي مبني على مذهب المعزلة القائلين بالحسن والقيح العقليين والافند أهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لأن الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لأن الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن للمواضع وإن خفي وجه حسنه علينا ولا ينبغي أنه إذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة إلى دفع الإيراد السابق إلى قوله على الأخلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لأنهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب إلا لم تكن مضره خالصة (قوله قالوا لولا الخلو ص الخ) أي لولا الخلو ص عن شوائب النفع لم يتفصل عن مضار الدنيا قائم مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصين عن الغير (قوله فيمكن منه الخ) أي يمكن منع قيد الخلو ص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد هنا لأن

في قوله لم يبعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم أن يكون للعفو عن صغيرة غير المحتجب معنى قاله الفاضل الحشي (قوله في بيان ما قالت المعزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة بينا والصواب في بيان رد ما قالت المعزلة زيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة إلى صفات غير المحتجب أيضاً (قوله أن غير المحتجب) أي الغير التائب والأفلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عندهم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة إلى المحتجب والتائب (قوله فإنها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولا فإنه مضره من حيث اذاقة الوجع ومنفعة من حيث الإنابة في الآخرة عليه وفيه أن التعذيب في الآخرة من حيث الاذاقة مضره ومن حيث أنه يظهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فإنها مضار من وجه دون آخر على الإجمال دون الكلية لا يفيد

الانفصال ومن هذا علت ضعف قولهم لولا الخلو ص لم يتفصل عن مضار الدنيا أيضاً

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار المحشي الخيال بقوله والاولى (قوله وأما (٣٢٥) ما قبل) أي في دفع قول المحشي الخيال

والاول أن يمثل الخ (قوله)
 أن الإيمان الشرعي بعينه
 الإيمان القوي (يريد أنه
 التصديق المتبر في الإيمان
 الشرعي بعينه التصديق
 المتبر في الإيمان القوي
 لأن نفس الإيمان الشرعي
 هو الإيمان القوي لأنه
 ينافي ما يصرح به الشارح
 من أن الإيمان في الشرع الخ
 فعل هذا لا يندفع ما ذكره
 القائل قدبر (قوله وأما
 الشارح الخ) لا يخفى
 أن الشارح إذا منع
 حصول اليقين بدون
 الاذعان كيف يصح الحكم
 السابق بأن مرضى الشارح
 أن تلك المعرفة داخلية في
 التصور وأيضاً كيف يصح
 المنع المذكور وهو مخالف
 لصريح الآية الكريمة
 (وجحدوا بها واستيقظوا
 أنفسهم ظلماً وعلواً) وأيضاً
 المراد من عدم حصول
 الاذعان مجرد المكابرة
 والتمناد وعدم التسليم
 بوالاقياد ولا شبهة في
 حصول اليقين لكثير من
 الناس مع غنادهم ومكابرتهم
 فتح حصول اليقين بدون
 الاذعان محض مكابرة
 قال صواب اسقاط قوله وأما
 الشارح الخ أقاده الفاضل عبد الرسول

النزاع في دوام أهل الكائن في النار وخلودهم ومنع الخلو من لا يستلزم في الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على
 منع الخلو من لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في
 المعاقب العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلود ما الخ) استدراك
 لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام
 الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر (قوله لا حيل أن يكون الخ) لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
 إلى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قبل من أن الإيمان في قوله تعالى
 « أنؤمن لك » وأتبعك لا ردلون ظاهر في الإيمان الشرعي والكلام في الإيمان القوي في دفعه أن الإيمان
 الشرعي بعينه الإيمان القوي قال في شرح المقاصد الإيمان فاعلم من الأمن للصيرورة أو التعبدية باللام بحسب
 الأصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً أو جمل الغير آمناً من التكذيب والخيانة ويتعدى بالباء
 لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان
 كقوله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا انتهى كلامه فاعلم أن الإيمان متعدد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله
 يتعدى باللام ويتعدى بالباء أنه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل أنه خالف في
 جعل الإيمان متمدياً بالباء لليضاهي حيث قال تعالى الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله أي
 يحصل فيه مندوبة الصدق الخ) يعني أن لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق القوي
 أن يحصل في القلب كون الصدق منسوباً إلى الخبر أو الخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل
 المعرفة المقابل للمكابرة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفتر بكونه مدعى وأما ما قبل من
 المصدر المبني للفاعل بمعنى لست كردد صدق را يجزي لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بمدى اتفاق
 على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق القوي وأن المتبر في الإيمان هو التصديق القوي اختلقوا في أمهات
 هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح أنها داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة
 الحاصلة من النسبة التامة الخيرية التصور وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق القوي ولهذا فسر رئيسهم في
 الكتب الفارسية بكونه وبدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في
 حاشية شرح التلخيص أن المنطقي إنما يبين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التذبيب العلم أن كان
 أذعاناً للنسبة فتصدق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة أن تلك المعرفة داخلية في التصديق
 المنطقي فإن الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخيرية تصديق قطعاً فإن كان حاصلها التصديق والاختيار بحيث
 يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لقوى وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فاعلم أنه جدار أو فرس
 فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لقوى فالصدق القوي عندما خص من المنطقي هنا بجمل الكلام وتفصيله في
 شرح المقاصد (قوله كالسوفطانية) فإن له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
 الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى « الذين آمنوا بآياتهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فقال « وجحدوا
 بها واستيقظوا أنفسهم ظلماً وعلواً » (قوله هكذا حقه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان
 حاصلًا للسوفطائي كما حقه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح « ويمنع حصول اليقين بدون
 الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلي للسوفطائي واتمنا ينكرون غناداً » (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن
 سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان أن ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا انكره ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة اتقى فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المتبر في التصديق المعنى المسمى «بكر ويدن» المتبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم قال اشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مفصلاً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشيء يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى الحاشي سابقاً من الذهاب الى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول اقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذي يبر عنه «بكر ويدن» وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لماسوى القطعي لكن مقابله مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أولاً فمن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عمومته

وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علاني دانستن دو كونه است يكي فهم كردن واخذ يافتن وآرا بتأري تصور خواندن ودرم كرويدن وآرا بتأري تصديق خواندن (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو القوي المعبر عنه بكر ويدن يلزمه احد الامرين اما اندر ارج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار قسم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقص انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لان العلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان السوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يبر عنه بكر ويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل أيضاً بالاتفاق لان المطلقين بقسمون العلم بالمعنى الا العم اعني الصورة الخاصة عند النقل الى التصور والتصديق فيها حاصراً نوسلاً بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمضنونات ومنها القياس الشرعي المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاماً لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المحصورة بالمعنى القوي وهو ما يبر عنه بكر ويدن وراست دانستن وبنافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولا جل ان المعنى الذي يبر عنه بكر ويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البائع حد اجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعياً قال الفاضل الحاشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً واما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح اتمهي كلامه وفيه بحث اما أولاً فلان عبارته في شرح المقاصد على ما قلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكموميه من ان المراد بالايمان معناه القوي واما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يبر عنه الفارسية بكر ويدن راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جملة المتطيقون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجملة التصديق المعبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالقي الاقدام واما ما ذكره الفاضل الحاشي من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانياً حقيقياً قان ايمان أكثر العوام من هذا القليل قد دفع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قولي جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الضن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد قان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونحوه كافر ايشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه مارة العدم وبواقعه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله قائل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تأخير محلي الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد الحقلين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم بعرض جميع الاعضاء لجميع افراد الانسان لسواء صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لمحلي الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد المحل (قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التلفظ وله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في الامر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي

وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل اماراة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله يجعله كافراً يجعله كافراً عينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصم بالاخبار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمانا حداً لا يورث ايمانا لا ولاد وقبل هذا منافع ما ذكره الشارع فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خير بأن المفهوم من كلام الشارع ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقياً أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا منافع لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراك كانت الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فان اتحاد محلها منوع على ما ذهب اليه الاساذ وبطل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي قائل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة أعم هو عن حصول ذلك التصديق فذلك الحال أي حال النوم والغفلة أعم هو حال الذهول المفتر بعد ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصل (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارع والذهول أعم هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وإنما المتني في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارع ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازماً لما بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصل ولم يلاحظه ولم ينتفت اليه فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن ينتفت الى نفس ذلك التصديق فمما قال المناضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لانه لا عرفاً انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارع في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظته أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً (قوله ولذلك الخ) أي ولا جل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كلفاً فامعني لاحتماله السقوط قلت معني احتماله السقوط انه يجوز صدور الثاني له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلاً (قوله على الامام أي امام محقه وقريته وبلده ليحجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وجرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالشرع والركعة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ذكناً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فلي هذا المذهب من صدق بقلبه ولم ينفق له الاقرار باللسان في عمر مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسماً للتصديق فقط فالأقرار حينئذ لا جراً الا احكام عليه فقط

(قوله فلو جوه الاول الخ) (٣٢٨) يريد انه يستبطن ما ذكره الحاشي الخيالي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذي هو ان

الايمان التصديق لا سائر ما في القلب فلا يرد ما نؤمن ان قول الحاشي الخيالي لان الايمان في اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى الحاشي ان الحاشي الخيالي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور بما ذكره الحاشي الخيالي وهو لا ينافي جعل الحاشي الخيالي ايها دلائل على شيء آخر افاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاضل فان قلت اعتبار ذلك الابرار محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا لسبب احتماله في الآيات للمذكورة بناء على ما فيها من التصريح بان الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث ام والاولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى

اتمى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من التار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلائلها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلقين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلاً فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والهمة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في التشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه القوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بما لا فهم لامة وهو مستلزم اعدام امكان الامتثال به من غير استفسار ويان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان واقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فين ويفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سألته عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر فقط تؤمن ثم يلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقياً على معناه الاصل الذي هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل ان يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه القوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان القوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي (قوله لا زاع في ان الايمان الخ) يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى القوي فان متعلقه منطلق النسبة الخبرية فيالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل يذل على ذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته والحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه القوي وهو التصديق معطاً يكون مجازاً لأن المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارح وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلبت انتقام الجزء الذي هو التصديق القلبي يلزم انتقام الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً فيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان محجراً بالتصديق القلبي ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام بالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه اعلم الخ) يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول في التشرع عن معناه القوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وانت خير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وقيم النقل عن المعنى القوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد من ذكره الحاشي (قوله يرد عليه انه ليس المعنى الخ) يعني انه ليس المعنى عند الكرامية في الايمان

بجود اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملًا أو موضوعًا لمن سوى التصديق القلبي
 مصداقًا للقب عليه الصلاة والسلام في العرف واقعة بل المعتبر عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي
 من غير أن يجعل التصديق جزءًا منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي والقوي للفظ الإيمان ولا شك أن المتلفظ
 بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلبي مصداق للقب عليه الصلاة والسلام في العرف واقعة بلا ريب
 وأن لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي إذا قلنا أن معنى كون اللفظ الدال معتبرًا عند الكرامة
 أنه معتبر في الوضع الشرعي والقوي بطل ما قيل على الكرامة أنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلالة على
 التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول إذا فرض من اعتبار الدلالة أن يكون
 ذلك اللفظ علمًا على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول متحققًا لا معنى لاعتبارها مع أن الكرامة يعتبرونها
 ويجعلون المقتضى المصدق مؤمنًا وأنما قلنا بطل ما قيل إذا دخل ولا مشاحة في الأوضاع فإن الواضع لما عين اللفظ
 الإيمان اللفظ الدال على التصديق القلبي مطلقًا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنًا وشأنه أن يحقق
 مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقًا مع أنه لا قائدة في اعتبار الدلالة حين عدم
 المدلول (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام الخ) فنزير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني
 لم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامة لأن مقصود الواضع
 من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك متحققًا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة
 المتلفظ باللفظ المممل أو الموضوع لمنى آخر فلا تجري عليه الأحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق
 مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لا اعتبار الخ أي قال الكرامة من أضر الانكار وأظهر الأذعان يكون
 مؤمنًا لغة وشأنه لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بإيمانه لأنه يستحق ذلك الشخص الخلود
 في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتباره لدلالة وأما قوله ومن أضر الأذعان الخ فذكره
 استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور (قوله بسمي أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله بسمي
 مؤمنًا لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة لتحقيق مدلوله القوي كما يظم من ظاهر العبارة والالزام أن يكون مدلوله
 لغة مجردًا لا قرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق
 المصنفان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهم ما عني الآثار اللازمة للمصنف والفرح (قوله وفي
 المواقف أن الأقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني بسمي الإيمان لغة ولا نزاع في أنه يترتب
 عليه أحكام الإيمان ظاهرًا وأما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وفيهم عمومته كلامه السابق على هذا أعني قوله
 فالتصديق أما معني هذه اللفظة أو هذه اللفظة لا إله إلا الله معناه أنه حقيقة في الأقرار (قوله لا يقال لهم يحصلون
 الخ) هذا الاعتراض بغير ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير
 وأرد كما لا يخفى أنهم الآن يقال أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فنقد الرقاش بشرط مع الأقرار
 المأمرة القلبية حتى لا يكون الأقرار بدونها إجازة وعند القطان بشرط مع التصديق المكتسب بالاختيار (قوله
 ردًا على الكرامة الخ) يعني ما ذكره الكرامة من أن الإيمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه
 الإجماع وهو الحكم بإيمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الأقرار المانع (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس ردًا
 على المصنف ومتابعيه على ما توهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الأقرار جزءًا من الإيمان فإنه مخالف
 للإجماع المنعقد على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الأقرار وأنما قلنا أنه ليس ردًا عليه لأن المصنف لم يجعل الأقرار

قوله في حق الأحكام) وأنه
 في حق جهله مؤمنًا والحكم
 بإيمانه تلك الدلالة المجردة
 عن تحقق المدلول معتد بها
 ومعتبرة لاقتضاء الوضع
 القوي والشرعي الاعتداد
 بها في ذلك ثم المراد
 بالأحكام الأحكام الآخروية
 لا الدنيوية التي يقتضها
 ظاهر الشرع مثل الصلاة
 عليه وذقة في مقابر
 المسلمين إذ تلك الدلالة
 المعبرة عن تحقق المدلول
 معتد بها في حق هذه
 الأحكام أيضًا (قوله
 لتحقيق اللفظ الدال) أي
 لتحقيق صدوره عنه (قوله
 غير وارد) لأنه إذا كان
 المعتبر عندهم مجرد الدلالة
 لا تحقق المدلول يعلم أنهم
 لا يشترطون الموطأ وإلا
 لكان المعتبر عندهم الدلالة
 التي تحقق مدلولها فحسب
 هذا خالف

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) (٢٣٠) قال الحنفي المدقق بدل عليه قوله فظهر ان ليس حنيفة الايمان بحر

كلمتي الشهادة على ما زعمت
الكرامية اه (قوله هذا)
أي ثبوت عطف الجزء
على الكل في الآية
الكريمة (قوله ممدودة)
أي مخصوصة لما عدد
مخصوص محصور (قوله
هذا الاعتبار) هو اعتبار
وجود الايمان بها (قوله
كأن الاجمال) بسبب
صبرونه تفصيلاً (قوله
قله) أي فان الايمان
عبارة عن التصديق بجملة
ماتجاه به النبي صلى الله عليه
وعلم فكلمة زادت تلك
الجملة الخ هكذا كانت عبارة
بعض المحققين واختصرها
المؤلف الحنفي (قوله غير
نفس التصديق) وإن كان
قبلة أخرى غير نفس
التصديق (قوله ما أبو علي
وابنه الخ) هذه الحاشية
ببعضها قلها الحنفي المدقق
عن الحنفي الخالي وقال
في حاشية هذه الحاشية
حياء بتحقيق الباء اسم
قربة من قري كاذبون
فلا تغليب اه ويمكن
أن يقال اشتهر أبي علي
بالحيانية دون أبي هاشم
بصح التغليب (قوله
جزء من الايمان) أي

ركناً لازماً لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر
على الكرامية (قوله كافي قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم
تفظاً لشأنه كانه ليس باخلاف جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما
إذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لأن جزء الشرط الخ) تعليل لازم اشتراط النبي بنفسه يعني لما كان
العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لأن
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وأعلم القرائن وما
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله اتكز به بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من
حب وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فتتعلق الايمان التفصيلي بزيادة بحسب تعلق العلم بها فزيادة
التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر
واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها) لان ابد اختتام الوحي أمور
ممدودة لازيدة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليأمل) رجه التأمل ان اتكرر بهذا الاعتبار اتقال من الاجمالي
الى التفصيلي وهو لا يبدل الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الأبري ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل اعلم يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كافي عصر النبي
عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها الاحالة كما لا يخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ)
أي وقد يتوهم ان حاصل ما قبل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى
زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشي لان النزاع في ان نفس
الايمان هل يزداد لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادة بزيادة لا زماناً انه يزداد اعداده
المتجددة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب
العدد ورد عليه ان النزاع في ان حنيفة الايمان هل قبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الأعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن
الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الحيار والاعمال المفروضة جزء منه عند الحياتي
وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسماً لفعل القلب
والخوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان قد يجعل تارك العمل خارجاً عن الايمان
داخلاً في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم
اختلفوا فندبني على وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الحيار وبهما الخوارج
فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه
عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الحيار الى انه الطاعة بأمره وذهب الحياتي وابنه وأكثر البصرية
الى انه الطاعات المفروضة فانه بدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الحياتيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

لا عينه اذ كلمة من في قوله من الايمان تدل على الجزئية

سعد ليس الا مقولة الفعل.

اتقاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله ان زيادة أمراً ظاهراً عمل بحيث لا يثقله
الجزء. يستلزم استقاء الكل فلا ضرورة على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا يتحقق لها بدونه ليكون قصداً (قوله
قلت التوافل مما يقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى يثنى بانفعالها بل
هي فرع جزء منه ان وجدت فلم توجد الاعمال قال ايمان هو التصديق والاقراءوا اذا وجدت كانت داخلة في
الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي
أوجبها المكلف من التوافل والفرائض وهذا مذهب المالكية وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي
واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجائين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أي
فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالتصديق بالمعنى
المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون محصيه مما يتعلق به القدرة وذلك بان
يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به
وباعتبار محصيه مقدوراً كالتسخين والتبريد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المأمور به اختياراً بل مقدوراً ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوجاهم بل ان يتمكن
المكلف من محصيه ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من
الكيفيات كالعلم والنظر أو الاضالات كالتسخين والتبريد أو غير ذلك واذا نظرنا لكثير من الواجبات وجدته
بهذه المثابة فان الصلاة اسم لهيئة مخصوصة التي يكون القيام والقعود والاقاظة والحروف من أجزائها ولا يمكن
العبد من كسبها أو اجزائها مع هذا لا يكون الواجب المقدور المتطلب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت
فرائض الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه
بالفارسية بكر ویدن وبأوردانتين وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا يخفاء في ان هذا المعنى من
مقولة التكليف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام
والتسخين على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من
ان المأمور به لا بد وأن يكون اختيارياً والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدى من ان التكليف بالايمان
تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتبع تحلقه عنه فاختطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحية وهذا كمن يؤمر
بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمره به مقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عديل
عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظر الخ)
تأيد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي أي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات
كالايان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقد قبض ذلك العلم عند الفسقة عن النظر
لان موجه النظر اذا غفل عن النظر أمكنه ان يعتقد ما ينقض ذلك النظر فيكون النظري مقدوراً للبشر فلا
يتصح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد قبضه اذا لموجب للحكم فيه تصور طريقه فانما واجب
تصورها حكماً أي بما لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله فثبت) أي حين اذ كان المراد بكونه
مقدوراً انه مقدور بحسب محصيه يكون حاصل كلام بعض التأخرين وهو قوله ان نسب باختيارك الصديق الى
الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

بماصل كلام بعض المتأخرين

(قوله الا باعتبار المتعلق)
 فتعلق التصديق الایمانی
 هو ما جاء به النبي عليه
 الصلاة والسلام ومتعلق
 التصديق الثبوتی والمنطقی
 هو النسبة مطلقاً (قوله
 غير یت من المسلمين مثلاً)
 أشار بقوله مثلاً الى انه كما
 يجوز حين كون غير
 صفة ان يراد من البيت
 نفسه كما تدره المولى
 المحشى يجوز ان يراد أيضاً
 أهل البيت ويكون التقدير
 حينئذ فسا وجدنا أهل
 بيت غير أهل بيت من
 المسلمين وحينئذ يعلل
 كذبه بكثرة الكفار فيها
 لا بكثرة البيوت ويكون
 ذكر المحشى الخيالي كثرة
 البيوت في تعليل الكذب
 غير ملائم لشي من
 التقديرين اذ كلاهما
 يملآن بكثرة الكفار فمن
 هذا علمت انه لو أسقط
 قوله مثلاً لكان أولى
 الا ان يراد انه اشارة الى
 مجرد تقدير آخر بدون
 لاحظة كونه ملائماً لتحرير
 المحشى الخيالي

جاء صلاً بالاختيار أو لا فالصدق عنده نوع من المعرفة البقية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون
 المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله
 قلت التصديق الایمانی الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان نسب باختبارك الخ تفسير
 للتصديق المعبر في الایمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير
 الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الایمانی
 والثبوتی والمنطقی واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول
 اليقين بدون الاذعان الذى هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان ادعاء النسبة تصديق والاعتقاد هذا مجمل
 كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن
 مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والافتقار مطلقاً سواء كان بالجوارح
 أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الافتقار القلبي فلا يكون مرادفاته بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام
 الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والافتقار وترك التمرد والاباء والناد
 والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
 تصديق بالقلب هو تسليم وترك الایاء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والافتقار بالجوارح
 (قوله أى لم نجد في قرينة لوط الخ) يعني ان كما غير بدست عفة بل هي الاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
 والمراد بالبيت أهل البيت فبصير المعنى لم نجد في قرينة لوط أحد من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد
 استثنى من المؤمنين فوجب ان ينحدا الایمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك
 لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فسا وجدنا يتأخير بيت من
 المسلمين مثلاً أو كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير فسا وجدنا أحداً الا أهل بيت من المسلمين مثلاً
 يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فسا وجدنا
 يتأمن المؤمنين الا يتأمن المسلمين مثلاً لا يكون ملائماً لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فبدل على ان المبين من
 جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل محل كلمة غير على الاستثناء
 وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل اكون المراد بالبيت أهل البيت والجمهور تأمل لقوله وانما قلنا
 كذلك وان كان تكرار لزام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجباً مستقلاً لان قوله لكثرة البيوت والكفار
 لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله وليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً
 فلا يكون كل منهما وجباً مستقلاً في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا وليلائم لجواز ان تكون كلمة من صفة لمقدر
 مثل الا يتأمن كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والبكويين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات
 نحو قوله تعالى ۞ ينصرون ابيصارهم ۞ أى أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبعض
 وهو ملائم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال
 في الباب وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فن يبيضة لان العشرين
 بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي معينة لصحة اطلاق الجزر على العشرين وغيرها كذلك
 لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج
 فيه الى هذه اللوات ولا برده عليه الاعتراض الا اني بأن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فسا

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي بان يكون جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان لزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فلي ما ذكرت لا يكون ما ذكره الاولى المحشي مغاير للمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والماصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى (قوله فالمعنى فيما أرسل من أوامره الخ) وقد ينوهم ان التصديق لا يتناق بالاورامر والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة في كونه أمراً خبيراً صالحاً لتعلق التصديق به (قوله والنهي عن الشيء الخ) هذا

وجدنا الخ رعاية لقواصل الآي فأصل الآية إذا وجدنا من المسلمين غير يتفعلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين » فلامعنى لثني وجدنا موسى يت واحد من الاعم والاصح اعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاجزاء وعدمه وجدان سوى يت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الانحدار وجه الاستثناء لا يتوقف على الانحدار لواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أر لك الا بعض النجاة فانه صحيح مع ان النجاة أخص من العلماء (قوله وقد تبدل بقوله الخ) أي قد تبدل على اتحادهما بقوله تعالى « ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع متفق على ان الايمان مقبول من طاليه (قوله ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومة وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فثبت بختم أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسوء من يطالب الكلام وبسماه لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساء والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً (قوله أي فيما أرسل الخ) دفع لما رد على عبارة الشارح من أن قوله من أوامره ونواهي يان لا أخير فيلزم أن يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهي أو قول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخباراً لاستزادها قان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله ذم الاستلزام التصديق الخ) أي التصديق بالوجه تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالاً وأما تفصيلاً فبعد ان ثبت كونها أحكاماً فلا ير دعليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكاماً لله عندهم (قوله فينبها مغاير ظاهر) أي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان الالزام بغاير الملزوم فلم يتم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد وفي التباين بحسب الصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله انا لان لم ان الآية صريحة في تحقيق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقيق مدلوله في نفس الامر لان دلالة اللفظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمناً بأن يقال قولنا تؤمنوا ولكن قولوا آمناً ووجه الاول ان في جواب الشارح صرف اللفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمناً وبديله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقولوا آمناً وأيضاً لا نسلم صحة إقامة آمانهم مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بأن يقولوا آمناً لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمناً (قوله معارضة في المقدمة) أي في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الاقباد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

بيان لقوله المحشي الخيالي مثلاً

(قوله لكن رد عليه أن المعارضة الخ) (٣٣٤) لقائل أن يقول ان المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع

البداية بأن يدعى المستدل بداهة مقدمة دليله حينئذ تكون المعارضة مع البداية لا مع الدليل وكلام القوم مشحون به ومصرح به أيضاً في كتبهم ويحتمل أن يكون المستدل بقوله لأن الإسلام هو الاقبياد والخضوع ادعى بذاته هذه المقدمة ويؤيده إطلاقها عن الاستدلال عليها (قوله عن توجيه الكلام السابق الخ) يريد أنه قد قرر أن قوله فإن قيل عليه الصلاة والسلام بمعارضة في المقدمة وتلك المقدمة كانت قول للشارح في أول هذا الترحيح لأن الإسلام هو الاقبياد والخضوع والذي ذكره الشارح في خبر هذه المقدمة هو قوله وذلك حقيقة التصديق وهذا القول يدل على ترادف الإسلام والايان لا على مجرد الاستلزام وما ذكره الموجه لا يفيد الا امر الثاني وفيه تحطئة للموجه من وجه آخر حيث علق قول الشارح فإن قيل بكلام المشايخ حيث قال فلا يرد سؤال على المشايخ وهو على ما قرر متعلق بأول ما ذكره

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والإسلام ونحوهما بالمعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفى وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان وأثبت الإسلام ونحوهما بالثانية ان دليلكم وان دل على ان الإسلام هو الاقبياد ولكن عندنا ما ينفى وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الإسلام من أعمال الخوارج هذا لكن رد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد إقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا سلم أن الإسلام هو الاقبياد والاذعان والاقبياد لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث (قوله وقد يقال إذا اشترط الخ) أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه إذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الإسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على أن الإسلام لا ينفك عن التصديق لا متاع بمحقق الشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الإسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشي الخ) أي ما يقال ليس بشي لأن مراد المشايخ بعدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي بأن مرادهم أن كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة إنما يثبت استلزام الإسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لأن التصديق لا يستلزم الأعمال ويمكن أن يقال إن الزاع اعما هو في تحقق الإسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدون الإسلام بذهب إليه أحد فلا حاجة إلى بيانه (قوله على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدوله عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه له أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فإنه يدل على أن الإسلام يرادف التصديق لأنه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعريف وهو عن الاستلزام للبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فمقدم اعلمه وجوده فلا يكون غفولاً وعدوله عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وأما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب إليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والروى عن ابن مسعود أن الايمان يدخله الاستثناء (قوله أنه المتنجى والمردى الخ) يعني أن المراد ان العبادة في الايمان المنجى والكفر المملك والسعادة المتسببها أي أنني بترتب علم الثواب وكذا في الشقاوة المتسببها بالانهاه بالخائفة فإن من ختم له بالحرف فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد أن ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فإن ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينية (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي إذا قلنا ان المراد المتنجى والمملك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فإن سئل على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقضاء الحكمة أنها فضيلة بحيث لا يمكن تركه بل المراد أن الحكمة ترجح جانب وقوع الارسالك ونحوه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب الهادي بمعنى أنه فضله البناء وإن كان تركه جائز أي فيه كمالنا بأن جيل أحد لم يتقلب ذهاباً مع جوارزه وليس من الوجوب الذي زعمته الملة بل بحيث يكون تركه مباحاً لله والنفس (قوله كانت قامة أحد الطرفين الخ) فإن الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ونحوه عن أن يكون مساوياً للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك الطريق المستقيم واختيار الغير المستقيم فإن للمختار أن يختار أي بمشأته (قوله رد عليه ما سبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع إنما يتم إذا لم يكن في جانب ترك الارسالك

الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على أنه لا يصح من العبد أن يقول حكمة

حكمة خفية لا تطلع عليها أما إذا كانت فلا يرجع الوقوع على الترك (قوله والحق أن عبارة الخ) يعني أن عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده أن إرسال الرسل واجب عليه تعالى وأنه مقتضى حكته إذ مقام الصريح الإلزامي إرسال الرسل حكته وعاقبة جيدة (قوله بأنه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لأن سوق هذا المقام يقتضي أن يكون إرسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله رحمة إرسال الرسل لأنه رحمة باعتبار أنهم آمنوا عن الخلف والمنع وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد يوافقه الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مائماً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كنطق الجراد بأنه مفتر كذاب فإن ادعى أحد النبوة وقال معجزتي أن انطق هذا الجراد فطق الجراد بأنه مفتر كذاب فإنه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند محدى المنكرين مع أنه ليس بمعجزة لأنه لم يطر به صدق قبل ازدياد اعتقاد كذبه لأن المكذب نفس الخارق بخلاف ما إذا قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياءه نطق الميت بأنه مفتر كذاب فإنه معجزة لأن معجزته هو أحياءه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الأولى وإن كان المعجزة هو التطق مطلقاً لكن ذلك لا يتحقق إلا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجراد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدي الخ) يعني أن ذلك القيد مذكور الزاماً لأن ذكر التحدي يستلزمه فإن التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقدم في صدر الكتاب) إشارة إلى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو أن الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الإتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا تقتضي باقرضات الحضة (قوله على أنه أمر أو نهي الخ) أي أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغ ما إلى حواء أيضاً فلا يرد ما قبل أن النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب أن الله تعالى لتبليغ الأحكام فالأمر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقصر أفعاله ولا يكونا لتبليغ (قوله لا يكتفي حواء الخ) فيل في دفع هذا المتع أن الجنة ليست دار التكليف فني الأمة لني دار التكليف لآله ليس هناك أن يطلع أن يكون أمة وفيه أنه لا معنى للتكليف إلا الأمر والنهي وقد تحقق في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة إليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الأمر بلا واسطة مستلزماً للوحي المستلزم للنبوة تأمل لأنه قد أمر لأم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن أقدنيه في الثبوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى * إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزي إليك مجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناداهما من تحتهما أي جبرائيل * أن لا تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً * ويمكن دفعه بأن المراد أن الأمر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في البقعة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى * وفينايا آدم أسكن * الآية فإن هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لا يثبت لغيره وتحقق الأمر من هذا الحديث في حقه غير معلوم أما في حق أم موسى فلا نه يجوز أن يكون بالهام أوفى المقام فإن الإجماع يطلق في اللغة على القام المعنى في الروع في البقعة وعلى أصح الكلام في المقام أيضاً فلا يكون بالكلام المسوع في البقعة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لأنه كان في زمنه نبي وأما في حق

أما من إن شاء الله (قوله
لم لا يكتفي الخ) قال بعض
المحققين الإرسال إلى
الواحد كجوا مثلاً غير
معمود ولهذا قالوا في
تعريف النبي هو من قال
له الله تعالى أرسلتك إلى
الناس أو إلى قوم كذا
(قوله بلا واسطة) احتراز
عن الأمر والنهي المذموم
بالواسطة كالأمر والنهي
بالنسبة إلى ماعدا الأنبياء
فإنهما لم يواسطة الأنبياء
فإن ذلك الأمر والنهي
لا يستلزم النبوة قطعا
وهذا القيد مأخوذ من
قول الشارح مع القطع
بأنه لم يكن في زمنه نبي
آخر إذ حاصله أن أمره
ونهي ليس بالواسطة ولم
يكن الأمر والنهي بالواسطة
يكون للأمر والنهي نبياً
(قوله الأمر من الله تعالى)
احتراز عن الأمر الذي
من جبريل نفسه وهذا
القيد لإخراج أم عيسى
كما يظهر ذلك

(قوله بلا واسطة النبي)

(٣٣٦)

هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الأمر بالألغام

الذي هو القاء المعنى في
الروح بطريق النفي وهذا
القيد لاخراج أم موسى
بإحتمال أن يكون أمرها
بالألغام لا بالكلام المنظوم
وقوله في البقعة احتراز
عن الأمر في المنام وهو
أيضاً لاخراج أم موسى
بإحتمال أن يكون أمرها في
المنام لا في البقعة وسيظهر
كل ذلك إن شاء الله تعالى
(قوله قبل الواقعة) التي
هي الأكل من الشجرة
بمعنى أن كون آدم رسولاً
بعد الهبوط مسلم لكن قبله
غير مسلم (قوله وهو قوله
وقد يستدل أرباب البصائر
الحج) أي ما ذكره في حيز
هذا القول وهو قوله أحدهما
ما توار من أجواله الحج
ولظهور المراد حمل قوله
وقد يستدل الحج على
الاستدلال الثاني (قوله
الاحتجاج إليه) أي إلى
الجزية التي هي المال المقدر
على أمان الكفار (قوله
من خالص ماله) لأن
خمس الخمس المشاع بين
النزاة (قوله بمذاكرته)
مع أصحابه حال كونه حين
المذاكرة كاتماً (قوله من
اشتدت غفلة) أشار به

أم عيسى عليه السلام فلا نه يجوز أن لا يكون الأمر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله
قادهما من نجها أي قادهما من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من
قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق إن الأمر بلا واسطة الحج) أي الحق إن الأمر بلا واسطة النبي يستلزم
للنبوة إذا كان لأجل التبليغ إلى الغير لأنه مشير بمنق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خلقه من
ذوي الألباب لتبليغ الأحكام وأمر آدم عليه السلام كذا في لسان حواء مشاركة له في ذلك الأمر والنهي مع أن
الخطاب لا دم فقط على ما يدل عليه قوله تعالى * وقتلنا آدم أسكن * الآية وهذا اندفع ما ورد في الأربعين
لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقر بها الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون
إلى رسول آخر لأن الخطاب لا دم وحده وإذا دخل حواء في النبي من باب تفليب الخطاب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى * أسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله معنى الاستدلال الأول) وهو قوله أما نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام إلى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على أظهار المعجزة على التبيين وهو كلام الله تعالى الذي
أشار إليه بقوله أحدهما أو على سبيل الإجمال وهو سائر معجزاته التي أشار إليه بقوله وثانيهما أنه نقل عنه الحج ومبنى
الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما توار من أجواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما أنه
ادعى ذلك الأمر العظيم الحج (قوله وما روى من أن عيسى عليه السلام الحج) يعني ما يورد من أن عيسى عليه السلام
رفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أن قبول الجزية واجب في شر يستأيدل على نسخ شريعة
محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون ختم النبيين فوجه دفع ذلك الإبراد أن النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية إلى وقت زول عيسى عليه السلام فإن الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على
أن الحج) أي على ما نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم انتهى عنه فإن علة قبول الجزية الاحتياج
إلى المال من جهة إعطائه عسا كرام الإسلام لم يحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند زول عيسى عليه السلام
تقرب القيامة وتكثر الأموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عسا كرام الإسلام إلى جزية الكفار (قوله كافي سقوط
نصيب مؤلفه القلوب) أي كسقوط حصة مؤلفه القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوموا قرأساموا وينتهم
ضيفة فيه فينال قلوبهم بالإعطاء وأشرف ينزب باعطائهم ومراعاتهم إسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل أشرف
يتألفون على أن يسلموا أو كان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح أنه عليه السلام كان يعطيهم من
خمس الخمس من مخلص ماله وكان يعيب المؤلف في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الإسلام فلما أعز الله
تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علة وقيل لمسخ باجماع
الصحابه وباجتماعهم على ما في شرح التآريلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما
في النهاية وأما سمي مؤلفه القلوب لأنه قد ألف قلوبهم على الإسلام بإعطاء الأموال (قوله مثل العقل والضبط
والعدالة الحج) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق الملوكات كابدرك بالتور الحسي للبصيرات ويستر كاله
وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمستموع وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه
ببذل الجهود ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته هذا كونه على أساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه فلا يقبل
رواية من أشهر تخلفه خلفه بأن كان سهو ونسيان أغلب من حفظه أو مساهته بمسدم اهتمامه بشأن الحديث
وإن وافق القياس تقواً أصل الضبط بالسيان أو بمسدم الأهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويستر

صحة

ألى أن الغفلة الضعيفة لا تخل بالرواية لزوالها بما ذكر من بطلان الجهود ثم الثبات

كأنه بأن يكون المرء مبرزاً عن عقوبات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا جعل رواية القاسق لقوات أصل المقالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف نفسه وعدالة لقصور عدائته وأما الإسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو تشويه على طريقة المسلمين وتبوت الأحكام بتبعية الأيون بل اعتبر كماله أيضاً وهو البيان اجمالاً بأن يصف الله تعالى كماله على سبيل الاجمال وان لم يقدّر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان مقلداً بطأً عدلاً في دينه لانه قد يتمدالكذب لله صعب في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا يقبل رواية المظنون والطعن أمام الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيعبر بمجروحاً من غيره فأما من الصحابي فيكون جرحاً ان كان فيها لا يحتمل الخطأ والافتلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجحلاً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحاً وان كان مفسراً بما هو جرح شرعاً اتفاقاً والطعن من أهل النصيحة لا من أهل البداءة والتعصب يكون جرحاً والافتلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني نوجاز كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازاً وقوعاً لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية إنما قد نال الجواز بالقوعي لان الجواز العقلي لا يتأني الدلالة المادية فإنا لم بالضرور وان جيل أحدهم يتقلب ذهباً مع جواز في شبه (قوله وهكذا في السهو الخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجهور المحققين لاستزاجه باطل دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القسطنطين الخ أي فان القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً لأن دلالة المعجزة في الأحكام التي تمتد وتصد إليه وأما ما يصدر به لا عمد وقصد فلا بد من تحت التصديق بالمعجزة فلا يتأني جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمتداه لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الأحكام التبليغية كذباً كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمخاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي برد على ما قالوا الله لو لم نزل على أنه يتمتع ظهور الكبيرة عنهم لانه لا موجب للثغرة والكلام في انه يتمتع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً للصدور (قوله اذ أولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لثقة المواقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله في بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً نقوض بدعوة الخ كما هو حاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا اني معكما اسمع (قوله أي بطريق ضرف الغيبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفراد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء هجلا له شركاء فيما آتاهما أي جملاً أو لادعائه شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وأما قولنا ان المراد ذلك لان الجمل على ترك الأولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشارح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما شذرت الأولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقربة المقابلة (قوله وفيه مافيه) أي فيه من التكلف مافيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مبسوطة ومجرحاً لا يحتمل لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد بوجه) أي قد بوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الأقوال قبل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله والطهارة وقيل موسى لكونه كلم الله ونجسه وقيل عيسى لانه روح الله وصفه والافضل من الافضل أفضل فيكون نبياً أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله والاولى أن يستدل بقوله تانا كرم الاركين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخبروني على أخي موسى وما ينبغي لا حدان يقول أنا خير من يونس بن متى فتواضع منه

(قوله لو لم) أشار به الى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبيرة يؤدي الى انقراض المصلحة من الاقياد بسند انه وإن كان صدور الكبيرة عن غير الانبياء مؤدياً الى الثغرة المذكرة لكن لا يجوز ان لا يكون الصدور عن الانبياء كذلك ويكون هذا من جهة خوارق عادتهم ومن ضمن معجزاتهم لابد لثني ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله بمصلحتك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب لظاهر إلى الانبياء وقوله الى غير الانبياء صفة الصرف

لما قيل ان يقول هذا مناف
للآية الاخرى المصروفة
بنسبة السجدة الى الملائكة
وهي قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم أجمعون
الا ابليس ويمكن ان يكون
التأمل اشارة الى هذا
(قوله وفيه تأمل ظاهر)
فقل عنه وجه التأمل ان
الاعلى لما فيه من الخصوصية
اذا كان مأموراً لا يكون
الادنى أيضاً مأموراً لانه
ليس فيه تلك أه وفيه ان
مطلق الامر وان كان كذلك
لكن المراد هنا الامر
بالتأمل ولا شبهة في ان
امر الاعلى بالتأمل يستلزم
امر الادنى به كما لا يخفى
فالحويل في توجيه التأمل
على ما ذكرناه آنفاً (قوله فان
جميع الكتب واحد الخ)
أي جميع ما يدل عليه
الكتب وكذا الكلام في
قوله في أنفسها وفي قوله
لكون جميعها كلاماً نفسياً
ولو لم يؤل بما ذكرناه
يصح الحكم بوجدهما من
حيث ذاتها لما يصرح
به من تعددهما بحسب ذواتها
التي هي الانظم المتعددة
ويتأني أيضاً ما يأتي من
حمل الوحدة على الكلام
التفسي لا على الكتب
(قوله من حيث النظم)
يريد انما تعددت ذواتها

ويجوز ان يكون توقفاً منه قبل علمه كونه أفضل أو منعاً منه في أصل معنى النبوة على ما تشير اليه بقوله تعالى *
لا فرق بين أحمد بين رسله (قوله اذا لا اصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء
الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليبين قبيحة حقيقة
وانما جعلوه قسماً نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجب عنه بان أمر الاعلى الخ) أي وقد يجب ان يعارض
المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بان الجن أيضاً مأمورون مع الملائكة الا انه استثنى بذلك
الملائكة عن ذكرهم لقطع بان أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتأمل علم ان
الاصغر أيضاً مأمورون به فاضرب في قوله فسجدوا راجع الى القيلتين كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس
وفيه تأمل ظاهر (قوله فينبذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجب
بمعنى فلي هذا الجواب يكون الامر بالسجود لمجموعة من الملائكة كان ابليس داخلهم وعبر عنهم بالملائكة
تقليلاً للاكثر على الأقل أو الاشراف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلهم لكن نسبته
ملكاً مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى نسبته ملكاً على سيد التغليب لان محصله
ان الامر للفرعين الا انه استثنى بذلك أحدهما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث ذاته) أي من حيث
كونه كلاماً غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في
أعلى المراتب وأقصاها لكون نظم في أعلى المراتب من القصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله
التفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها
كلاماً نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكرار فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم أي من حيث لوجود اللفظي لا من حيث الوجود اللفظي وحاصل التوجيه من ان كلام الله قد
يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على التفسي الواحد من جميع الجهات فان أردبه في قوله
كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو
راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من
حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم
وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وانصت الدرجات كان نظم في أقصى مراتب النصاحة
والبلاغة وان أردب بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام التفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على
كلام الله لازلي قائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله لازلي واحد شخصي
لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فمطلق
التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحداً من حيث
كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً
من العطف التفسيري بمعنى انه لا يكون المقصود بالبيان ان جهة تفاوت الكتب وترتيبها على بعض
استطاع ادبياً لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان ان جهة تفاوت الكتب وترتيبها على بعض
اذا خلفها انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التدبير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطراد
ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك الحاشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات
الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما يجعله عطفاً تفسيرياً لكون التعدد
محمولاً على معناه الحقيقي على ما مر في قوله (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كان
القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه كونه كلاماً
تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورته أفضل كذلك

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك الحثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وإنما قاله نسب لأنه يمكن توحيده بالتوجيه الثاني بأن قال منته كان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منهن المراجع الخ) وذلك لأن الحق للمفسر بالتأني بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المراجع من السماء إلى الصلاة أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المراجع من السماء إلى الصلاة أيضاً مشهوراً ليس مخالفاً ذكره الشارح فيها بعد من قوله ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو إلى غير ذلك أحاداً لأن ما ثبت بطريق الواحد هو خصوصية ما إليه من الجنة أو إلى العرش أو إلى طرف العالم إلى مطلق الملاحة حتى يناهيه (قوله وقد يجاب بأن المراد الخ) أي قد يجلب عن الاستدلال بالآية بأنسانان المراد بالرؤيا في المنام لكن لا نسلم أن الآية نازلة في شأن المراجع فإن المراد بالرؤيا الواقعة في الرؤيا من جهة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية بأنسان المراد بالرؤيا في المنام لكن المراد بالرؤيا التي أتته سيدخل مكة فانه رأى ما قبل دخوله ثم ألقى ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام من أي باب شئتموه وآيات من قبله تليكن (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية بأنسان المراد بالرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المراجع لكن نستعمل في طريق المناقشة أقوال المكذبين قائمهم كانوا يقولون أنها كانت رؤيا فسماء الله تعالى بها نكاح واستهزاء بهم كافي قوله تعالى أين شركائي فإن المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماء الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المناقشة لقولهم نكاحهم واستهزاء (قوله والاولى أن يجلب الخ) إنما كان أولى لأنه قد وقع في بعض الروايات ما قد جسد محذلة المراجع عن مشاهدة ولا يخفى أن الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فإنه يتم على كلا الروايتين فكأن أولى ولأنه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر إلى الفهم هذا لكن القول بتعدد هاهنا من غير نص يدل عليه لا بخلافه عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الراء الخ) لم يجمل السحر دلاً لأنه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط أن الخارق إما ظاهري عن المسلم أو الكافر والاول ما أن لا يكون مقروناً بالكمال الزمان وهو المودعة أو يكون وحيداً ما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا وحيداً لا بخلافه أما أن يكون ظاهر آمن النبي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو السكر أمه والثاني أعني الظاهر على بدل كافر اما أن يكون واقفاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لأن الخوارق الارهاصية الخ) يعني لا نسلم أن المدعي ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لأن الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فإن المعتزلة أيضاً قائلون بها والاولى وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها لفظياً في مجرد التسمية فإن فعل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على أن سؤالنا الخ) بحث على قوله بل لم يكن لذكر يعلم بذلك وحاصله أننا لا نسلم ذلك قولكم والامساك بقوله أي ذلك هذا قتلنا يجوز أن يكون السؤال امتحاناً لمبرهنهم بمعجزته (قوله اعلم من ينالها الاشباع الخ) اعلم أن بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست ينسكا أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة إلى المفرد فلما قصد اضافة إلى الجملة أشبهت النتيجة قولت الاثبات ليكون دليلاً على عدم اقتضائه المضاف اليه لأنها إما تأتي بالوقف أو زيدت ما لكافة في آخرها لأنها تكفي للقضي عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فإنه إذا زيدت في آخرها الاثبات أو كفي بما أضيف إلى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافة ما إلى المفرد ممتلاً

(قوله من تلك الحثية)

يريد بها كونها كلام الله تعالى

(قوله لكنه خلاف

الظاهر) لا حياجه الى

تقدير دال (قوله من غير

نص يدل عليه) يناهيه

ما ذكره بعض المحققين منهم

من قال المراجع معراجان

ما رواه مالك بن عصمة

وهو كان في الليظة من

الحطيم أو الحجرة وقد ورد

فيه ذكر البراق وما رواه

أبو ذر وكان في المنام من

ينت أم هانئ ولم يذكر فيه

البراق (قوله على ما مر في

صدر الكتاب) قال الحنفي

الحياي هناك والحق أن

السحر ليس من الخوارق

وإن أطبق القوم عليه لأنه بما

يقرب على أسباب كلما

بشرها أحد مخلقاته غيب

أه فيكون من ترتيب الامور

على أسبابها (قوله ولا يخفى

فساد ذلك) فإن المعتزلة

ينكرون كرامات الاوليا

وأهل السنة ينسبونها (قوله

بمعنى الفراق) يريدانه كذا

في الاصل كذلك ثم استعم

بمعنى مكان الفراق أو زمان

وتعين أحدهما موكول الى

مناسبة المقام له كما يوضح عن

ذلك قوله فتقدير جلست

ينسكا الخ (قوله أي مكان

فراقكما) أي جلست مكا

أنها مفارقان عنه وهو

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وهما لو فرض أن العامل في بينا وبينها الجواب لزم كونها مقدمين من وجه هو التقدم الذي يستدعي كون ذي الجواب مقدما على الجواب - ومؤخر من وجه هو كونها معمولين للجواب المؤخر ولك أن تقول ذلك الجزء هو الجواب فمن وجه كونه عاملا في بينا وبيننا يستدعي كونه مقدما عليهما ومن وجه كونه مضافا إليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحا على من مات قبل الخ) إنما قال صريحا لأنه إذا أفاد التخصيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الأولى وذلك لأن التفاضل الذي عن بصدده إنما هو التفاضل بين الخلق الأربعة ولهم أفضل الصحابة الأربعة بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم والخلاف في تعيين أفضلهم وفي خلافهم وأما فضله على التابعين فيهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

في الزمان والمكان كذا كمالا لأنه لا يضاف من ظرف المكان إلى الجملة إلا حيث وأما كونها لازمة الإضافة إلى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح الرضي بدخول الماضي والمستقبل أيضا وقال ابن مالك يلزم الإضافة إلى الجملة وما قيد بها بالاسمية (قوله وفيها معنى المجازاة) أي في بينا وبينها معنى الشرط كافي إذا وهو تطبيق أمر بآخر (قوله فان مجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي أن مجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما إذا وإذا كافي قول الأصمعي فينا نحن رقبه أنا أنا فهو العامل في بينا إذا لم يمنع عنه عن العمل حينئذ فمضى قولنا فينا نحن رقبه أنا بين أوقات نحن رقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينها معنى المفاجأة الكائن في تلك الكلمتين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لأنه مجرد وبإضافة إذ ولذا إليه وما في صلة المضاف إليه لا يتقدم على المضاف لأن المبهمة كلفوا واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة في المبنى فمضى قوله ينهار رجل يسوق بقرة إذا التفت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح الباب ولعل هذا مبني على مجرد إذا وإذا عن معنى الظرفية والأفلا يخلو أما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المير فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في إذا وإذا لان إذا وإذا حينئذ غير مضاف إليه حتى يمتنع عمله فإن ظرف المكان لا يضاف إلى الجملة إلا حيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لأنه لا يكون أفضل وأحد ظرف الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعتراضهم المحلي عند دخول إذا وإذا في جوابها أن إذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان إذا وإذا منصوبين في محل على أنها ظرف فامكان له وبيننا وبيننا على أنها ظرف فامكان له تقدير بينا زيد قائم إذا رأى هذا رأى هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كان ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبر هما بينا وبيننا فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لأنه متدين الخ) حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يد الخلق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) إشارة إلى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لئلا لان المعجزة مأخوذة في مفهومها أن يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع أن عدها من المعجزة من قيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على منديل الحقيقة فلا إشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال إن منطوق الحديث نفي أنفضية أجد على أبي بكر لاني المساواة فلا يثبت أنفضيته وحاصل الدفع أن مثل هذا الكلام إنما يقال في العرف لا يثبت أنفضية وان كان المنطوق لا يثبت ذلك فأنك إذا قلت لأرجل أفضل من زيد فهم منه اثبات أنفضية زيد قطعا (قوله يرد عليه أنه إن أريد بعده موت الخ) يعني إذا أريد بالبعدية الزمانية فإن أريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يعد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بموت أن أريد زمان موت النبي بعد منطوقه تفضيله على أبي بكر فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعده موت النبي أو بعده لا يثبت التفضيل صريحا على سائر الأئمة وقائمة التقييد فيسده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة إلى البيان (قوله وكذا إدريس والحضر والياس الخ) وإنما كتبت الشارح بذلك عيسى لأن حياته وزواله إلى الأرض وإن قرره عليه قد ثبت بأحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة الخ) إنما أفسر السلف بأكثر أهل السنة لثلاثين في قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله أذلا يعلم إلا بالخبر من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا لأن الثواب بفضل من الله تعالى فله أن يعاقب المطيع وينيب غيره (قوله) وأما كثرة الفضائل فما يعلم الخ) هذا يخالف لما قال الآمدي أنه قد راد بالفضل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر أما بصل فضيلة لا وجود لها في الآخر وأما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيها بين الصحابة إذا ما من فضيلة تبيين اختصاصها بأحد منهم إلا ويمكن مشاركته غيره له وتقدير عدم المشاركة قصد

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى الترجيح لكثرة الفضائل لا محالة أن يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثير تماماً الزيادة شرفها في نفسها أو زيادة كتبها فلا يجزم بالافضلية من المعنى أيضاً (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع الصحابة كان في يوم وفاته الذي صلى الله عليه وسلم يخالف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في الصباح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله شبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعني أن معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الأغراء بالآفة وتعرض الدماء للنفك وظن على رضي الله عنه أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة مشارهم واختلاطهم بالمسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة لا يكون أصوب في بدايتها فرأي التأخير أصوب به حياً (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها تنورا مارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخلفاء أو لا فين جواب الشارح والمحشي فرق ظاهر فاذكره القاض المحشي هذا المعنى ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب أولى من جواب الشارح لأنه يشكك عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنه ما قاله خالف معهما أهل النبي فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من الخلفاء ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في اثنين لا يقتضي أن يكون بعدهما ملك أو إمارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لأنه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الأدلة) أي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الامامة قد جمعو الخ وقوله ولأن كثير آمن الواجبات (قوله فليطالان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلاً (قوله وقد يقال المراد بالامام الخ) أي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * أني جعلتك للناس اماماً * أي نبياً قاله من مات ولم يعرف نبي زمانه قدمته ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله والمصيبة ضلالة) أي إنما كان عصيان الامامة كلهم باطلاً لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه إنما يلزم المصيبة الخ) حاصله تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات وهذا الحديث يتدفع الاشكال بعد الخلفاء اراشد بن العباس أيضاً (قوله ان قلت حقيقة العصية على ما ذكر الخ) يعني أن العصية على ما ذكره الشارح عدم خالق الله الذنب وعدم خالق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم أن هذا الاعتراض محال لا ورود له لأن الظلم على ما قرره الحبيب أخص من المعصية لانه المعصية المنقطعة للعادلة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصية الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالذات وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو أنها ما لا يمكن اجتناب المماضي مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصياً حتى يكون ظالماً ولا يخفى عليك أن حل قوله حقيقة العصية أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية العصية وما لها ذلك يتأنيب انما لفظ الحقيقة والحق أن العصية كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضاً والشارح يبين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم إن الظالم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصية عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) انعدام جواب الشارح على اعتبار كون الخلافة كاملة غير مشوبة بشيء من الخلفاء وعلى كون تلك الخلافة أيضاً متصلة متلازمة على ما يدل عليه قوله وبعد ما قد تكون قد لا تكون ومدار جواب المحشي على مجرد اعتبار التالي والاتصال بدون اعتبار كونها كاملة هذا وانت تعلم أن الجزء ليس مغايراً للكل فوهية عدم مغايرة هذا المعنى لما ذكره الشارح وهم (قوله فلا اشكال) أي بعدم دلالة الحديث على المطلوب وهو المذكور بقوله السابق فيبحث لانه بظاهره يدل الخ (قوله فلا تدافع بين كلاميه) لكن حيث تدفع الجواب المذكور بقوله قلت قوله حقيقة العصية الخ وحل العصية في قوله فغير المعصوم على المعنى الذي ذكره في شرح المقاصد لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب حيث ذكركم المولي المحشي في الحاشية السابقة أو على ما يأتي من المحشي الخالي

المؤدى إلخ) أى كما يقال من يؤذى المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظالم لنفسه مختصاً به بل يوجد بأى ذنب صدر عنه قال الكلام المذكور لجبر وتصوير تقييد الظالم بقيد نفسه (قوله ولا يدل على أنى بقاءه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالماً وقاسماً فيصل إليه عهد الإمامة وبعد صيرورته قاسماً لا ينزل أذ لا يدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل إنما يدل على عدم حدوثه أولاً لتكون الوصول أياً حادثاً في الآن (قوله وحاصل الدفع إلخ) وذلك أن الوصول كما يطلق على الوصول الآتى الذى يحدث في أن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر والآية تدل على أنى مطلق الوصول فتدل على النزول بالفسق (قوله راجع إلى أحدهم) اذ لا معنى لنسبة ذلك المكيال المخصوص إلى الله بخلاف نسبه إلى الواحد فإن متناها للمكيال الذى يكمل به ذلك الواحد ما أراد أن يكمله (قوله بمعنى النصف) كالشبر بمعنى النصف (قوله لقوات للمنى الذى ذكره إلخ) وذلك لأن للمنى الذى

غير المعصوم ظالماً لأن عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أحسن من المعصية لأنه التعدي على الغير فليس كل معصية ظالماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وأما بقيد الظالم بالمطلق لأن الظالم المقيد بقيد نفسه يكون معنى التعدي على نفسه كفى وصف للمؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب إلخ) أى وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * أن المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين فربما قوله تعالى أنى جاءك الناس أمأماً * فإن إمامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فمن قال أن هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب أن معنى جعل الإمامة شورى إلخ) يعنى أن هذا الاعتراض إنما يرد لو كان معنى قوله جعل الإمامة شورى أنه جعل إقامته إمامة ذات مشورة بين ست وليس كذلك بل معناه أنه تعين الإمامة ذات مشورة بين ستة وبذلك ما فى تبصرة الأدلة فوض البهيم لينظر (أقصوا الإمامة أصلهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال فى ضمير شورى لا ينفردون بأمر اجتماعه وأعليه يدل على أنه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال إليه الشارح (قوله وهو أمر آتى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع) ما يقال أن الآية إنما تدل على أنى الوصول وهو أمر آتى لا بقاءه فيدل على أنى حصول عهد الإمامة للظالمين ولا يدل على أنى بقاءه حتى يدل على النزول الإمام بالفسق وحاصل الدفع أن الوصول آتى ابتداء زمانى بقاءه فان الشئ إذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآتى ويكون ذلك الوصول باقياً إلى زمان الاضطرار بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاءه فيدل على أنى الوصول قطعاً (قوله لا تأقول الوصول إلخ) حاصل الجواب أن مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آتى والباقي إنما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري للمسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا يدل الآية إلا على أنى وصول الإمامة للفسق ابتداء (قوله على أن صنع الافعال) أى على أنى ما لو سلمنا أنه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صنع الافعال موضوعه للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول المهدي للظالمين فلا يدل على أنى الوصول أيضاً (قوله يرد عليه أن أريد بالعصمة إلخ) يعنى أن أريد بالعصمة فى قوله ولأن العصمة ليست بشرط إلخ ملكة الاجتناب فسلمنا أنه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب أعني استلزام الدليل للمدى غير تام إذا لمطابق أنه لا يشترط عدم الفسق فى بقاء الإمامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وإن أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكننا نضع عدم اشتراطه فى الإمامة ابتداء وقوله قالوا إلخ تأيد لا اشتراط عدم الفسق (قوله اعلم أن مباحث الإمامة إلخ) مقصود المحشى دفع ما يقال أن مباحث الإمامة من المباحث الفقهية لأنها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث أن نصب الإمام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص إلخ) أى النصف مكيال مخصوص أصغر من المدفعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع إلى أحدهم وقد يحشى النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمدعى هو ظاهر ومعنى الحديث لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوبه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مدلولاً لنصفه وذلك لأن اتفاقهم كان فى الضرورة وضيق الحال فى نصرته التى عليه السلام وحمايته مع صدق نبؤهم وخلوص طوبىهم وذلك مقصود بعد غلبة الاسلام (قوله أى فأحبهم محبتي) إشارة إلى أن الجار متعلق بمأبد هادون للمنى المصدري وإلى أن الحب بمعنى المحبة والباء فى محبتي صلة وأداة للفعل مكملة ياء وهو واحد معانى الباء على ما فى شرح المصباح وليست للمحبة والاصاق على ما قاله الفاضل المحشى لقوات للمنى الذى ذكره المحشى بقوله يعنى أن المحبة المتعلقة بالخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعنى المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث لمن الله الفروج على السروج (قوله يدل على أنه المصاط) فان ترتب الحكم على الوصف بشرط العملية على ما بين فى الأصول (قوله اعلم أن اللفظ إذا ظهر المراد منه الخ) مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ما مضى إلى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب التسخير ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلو المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل

التسخير لكونه حكماً شرعياً ومثال النقص قوله تعالى: * متى وثلاث ورباع * فانه سبق ايمان النقص فهو نقص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى: * وأحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال الحنفى قوله تعالى: * والشارق والبارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في التباس والطرار لا اختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى: * وإن كنتم جنباً فاطهروا * فانه وقع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد دخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحنفى بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الا الصغير وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى: * وإن كنتم جنباً فاطهروا * بالثبوت لا يبدل على التكلف والمبالغة ومثال الجمل قوله تعالى: * وحرم الربا * لان الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراماً بالاجماع ولم يسم ان المراد أى فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء المتباينة حتى يجتمع بذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة ويحكم في غير الاشياء السنة ومثال المقشاة المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ويمكن المستحل الخ) يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما ان لا يكون مؤثلاً أصلاً أو يكون مؤثلاً ولا يمكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أى اذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحل مؤثلاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتعظيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال المصيبة الثابتة بالدليل موجياً للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعاً ظاهرياً فلا يكفر جاحده انما قالوا ان كان قطعياً قبل يكفر وقبل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده انما قالوا انما خلاف في غيره (قوله أى على تقدير كون الجازم عاصياً) انما قيد هذا ليصح ترتيب قوله فيلزم ان يكون المعزولي مطيعاً أو عاصياً كافراً لانه اما امن أو يأس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد عدم العالم ببلز ان لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاعتقاد ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التفسير لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المنصود دفع ما ذكره الشارح قياساً بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال يخلق القرآن وأمثاله بشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري ونابيه أكثر الفقهاء وهو المروي في اللقي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا تكفر الشيعة وانعزلة فلا يثبت القاتل بالقتل بالقتلين فلا احتياج الى الجمع (قوله أى اطلاعه الخ) أى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع بمطلقه وان كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الخ (قوله والمعنى ان له تعاقباً قرباً بالخ) أى معنى انه له من الجن ان له تعاقباً وقرباً من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملازمة (قوله رنى فمیل) من رأى برأى فهو رنى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعاقباً وقرباً من الجن (قوله وتابعة اسم الفريق من الجن) وانما فيه التقليل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء بدور غور أى سفلى في الارض (قوله بضم القاء اسم كالتقوى وبمعناه) اذ هو ما أتى به الفقيه وقد تنجح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم رادون) أى بر دكل واحد من صاحب الحرب والنعم لكل من الحرب والنعم الى صاحب (قوله فقال داود عليه السلام ان الله ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك به الرجوع

(قوله ليصح ترتيب قوله الخ) يريد ان قوله آمن فيما بعد ناظر الى قوله مطيعاً وقوله يأس ناظر الى قوله عاصياً وقد حمل اليأس هنا أى في قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الامن على الجزم أيضاً فيجب ان يكون الجزم والنسيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب ان يكون الجزم والامن والطاعة صفات أيضاً لشي واحد فيكون الجزم والعاصي واليأس واحداً وكذا الجزم والمطيع والامن (قوله لان أهل القبلة هم الخ) ان اراد أنهم هم أولئك بحسب المعنى التقوى لأهل القبلة فظاهر المنع وان اراد أنهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فلم يكن لابد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحياً لفظ أهل القبلة بالتقليل والظاهر عدمه

عنده) أشار بذلك الى أن العاظمي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول منجه من بطن غالباً ان قول احدهما اقوي عنده ولو كان عاملاً حينئذ يجب العمل بقوله لا بقول الآخر صرح به (رأى بأن العاظمي الترجيح) الشيخان حجة في التحفة (قوله اذا صار مجتهداً) فانه اذا ثبت اجتهاد المجتهد الذي قلده المقلد الذي صار مدقق مجتهداً لزم اجتماع المتأخرين والا لزم النسخ بالاجتهاد كلاهما باطل (قوله جميع العالمين) الذي من جملة رسل الملائكة فيفيد تخيل رسل البشر على رسل الملائكة الذي هو شق من المدعي (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذي هو لازم عليهم التخصيص سطقاً أي في الآل وفي العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما مني عليه المحشي الخبالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح ولكن هذا آخر التحزير والتحيز في هذا التقرير الحظير ومن الله تعالى نستمد للمونة في البدأ والمصير فهو

عنه ولا جاز لسببان خلافة (قوله واعتراض على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان تخصيص سلبان عليه السلام بالتد كرجح لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالتد كرجح لكون ما فيه احق وأفضل وان كان ما فيه داود عليه السلام أيضاً حقا يشتر بذلك قوله غير هذا وفق بصفة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيراً حق يشتر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه اما بينهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين وأما اعتراض سلبان عليه السلام فبني على ان ترك الاول من الاقياس بمنزلة اخطأ من غيرهم (قوله اعتراض عليه بأن الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بأن اثبات بالنس واحد اعم هو فيما ثبت به صريحاً وهو في غير الاجتهادات والبحث في الاجتهادات الثابتة حكماً بالنس مني فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرار الاوسط اذ يصير الدليل هكذا ثابت بالقياس ثابت بالنس مني وكل ما هو ثابت بالنس صريحاً فهو واحد (قوله على ان القياس الخ) أي على ان لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يسمي الدليل (قوله اعتراض عليه بأنه ان أراد الخ) يعني ان أراد أنه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحاً وهو الحكم الثابت بالاجتهاد في قسم لا يثبت المطلوب اذ المدعي ان الحق في الاجتهادات واحد وهو انما ثبت لواقعة التفرقة بين الاشخاص في ان أراد أنه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً وانه كان اجتهاداً بالغير فمتنوع بل هو اول المسئلة وحمل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين المتأخرين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استغنى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حقاير شافعية قائداً أحدهما باباحة التبيد والاخر والاخر بحرمة ولم يترجح أحدهما عند مدعيه على شيء منها أو أيضاً اذا تغير اجتهاد المجتهد فان في الاول حقايرم اجتماع المتأخرين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهداً (قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ) يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحاً بتفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلاً بناء على انه لا قائل بالتفضيل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما ان يخص الخ) يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعي ويمكن ان يقال ان بنصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها لا يقتضي ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يبرر الاعتراض الذي أورده المحشي (قوله لكن انساني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أدلى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه (قوله قد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحزها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال أحزها أي أتم وأقوال كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره من جهة في عامة الملائكة بالنسبة على عامة البشر أعني أهلية المؤمنين فيتم الدليل على عمومته * هذا نهاية ما أردت ابراده في هذا الكتاب * سعيتم بالملك لوهاب * وعليه التكلام في كل باب * والحمد لله على الأعم * والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام * وعلى آله وأصحابه الكرام ثم بحمدته تعالى بعمرة طابعه (فرج الله زكي الكردي) بمطبعة في سنة ١٣٣٢ هـ به بعد الهجرى الكلي في تصحيحه وتنقيحه